BF
1623
P9
W38

SP

Digitized by the Internet Archive
in 2025 with funding from
Graduate Theological Union

https://archive.org/details/triskaidekadisch00unse

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN
BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
LUDOLF MALTEN IN BERLIN UND OTTO WEINREICH IN TÜBINGEN
XVI. BAND 1. HEFT

TRISKAIDEKADISCHE STUDIEN

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER ZAHLEN

VON

OTTO WEINREICH

Pacific School of Religion Berkeley, Calif.

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1916

FÜR AMERIKA: G. E. STECHERT & Co., 151—155 West 25th St., NEW YORK

H. Hepding: Attis. Seine Mythen und sein Kult. '03. 232 S. (I) . M. 5.—

H. Greßmann: Musik u. Musikinstrumente im A. Test. '03. 34 S. (II 1) M. —.75

L. Ruhl: De mortuorum iudicio. '03. 77 S. (II 2) . . . . . M. 1.80

L. Fahz: De poetarum Romanorum doctrina magica. '04. 66 S. (II 3) M. 1.60

G. Blecher: De extispicio capita tria. Accedit de Babyloniorum extispicio Caroli Bezold supplementum. '05. 82 S. (II 4) . . . . . M. 2.80

C. Thulin: Die Götter des Martianus Capella und der Bronzeleber von Piacenza. '06. 96 S. (III 1) . . . . . M. 2.80

W. Gundel: De stellarum appellatione et religione Romana. '07. 164 S. (III 2) . . . . . M. 4.40

F. Pradel: Griechische und süditalienische Gebete, Beschwörungen und Rezepte des Mittelalters. '07. 159 S. (III 3) . . . . . M. 4.—

H. Schmidt: Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus. '07. 78 S. (IV 1) . . . . . M. 2.—

A. Abt: Die Apologie des Apuleius von Madaura und die antike Zauberei. '08. 278 S. (IV 2) . . . . . M. 7.50

Ph. Ehrmann: De iuris sacri interpretibus Atticis. '08. 64 S. (IV 3) M. 1.80

F. Pfister: Der Reliquienkult im Altertum. 1. Halbbd.: Das Objekt des Reliquienkultes. '09. 411 S. (V 1) . . . . . M. 14.—
2. Halbbd.: Der Reliquienkult als Kultobjekt. Geschichte des Reliquienkultes. '12. 297 S. (V 2) . . . . . M. 10.—

E. Fehrle: Die kultische Keuschheit im Altertum. '10. 260 S. (VI) M. 8.50

W. Schmidt: Geburtstag im Altertum. '08. 151 S. (VII 1) . . . M. 4.80

G. Appel: De Romanorum precationibus. '09. 224 S. (VII 2) . . M. 7.—

J. Tambornino: De antiquorum daemonismo. '09. 112 S. (VII 3) M. 3.40

O. Weinreich: Antike Heilungswunder. Untersuchungen zum Wunderglauben der Griechen und Römer. '09. 224 S. (VIII 1) . . . . . M. 7.—

E. Schmidt: Kultübertragungen. '10. 132 S. (VIII 2) . . . . . M. 4.40

E. Müller: De Graecorum deorum partibus tragicis. '10. 154 S. (VIII 3) M. 5.20

Th. Wächter: Reinheitsvorschriften im griechischen Kult. '10. 148 S. (IX 1) . . . . . M. 5.—

Fortsetzung auf der 3. Umschlagseite

TRISKAIDEKADISCHE STUDIEN

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER ZAHLEN

VON

OTTO WEINREICH

Property of
CBPac
Please return to
Graduate Theological
Union Library

VERLAG VON ALFRED TÖPELMANN IN GIESSEN
1916

BF
1623
P9
W38

RELIGIONSGESCHICHTLICHE VERSUCHE UND VORARBEITEN

BEGRÜNDET VON ALBRECHT DIETERICH UND RICHARD WÜNSCH
IN VERBINDUNG MIT LUDWIG DEUBNER HERAUSGEGEBEN VON
LUDOLF MALTEN UND OTTO WEINREICH
IN BERLIN IN TÜBINGEN

XVI. BAND 1. HEFT

ZUM GEDÄCHTNIS

AN

RICHARD WÜNSCH

Vorwort.

Die Veröffentlichung der lykischen Zwölfgötterreliefs, die ich in einem Sitzungsbericht der Heidelberger Akademie behandelte[1], hatte mich auf die eigenartige Gestalt des τρισκαιδέκατος θεός in der Antike geführt und auf die allgemein mythologische Erscheinung des Hinauswachsens einer sakralen Zwölfergruppe über sich selbst, auf ihre Erweiterung durch den „Dreizehnten". Ein paar neue Beiträge zu diesem Thema, zugleich Nachträge zu Einzelnem aus der früheren Abhandlung, möchte ich jetzt vorlegen, auch diesmal ohne Anspruch auf Vollständigkeit und nicht in der Absicht, den Gegenstand irgendwie zu erschöpfen. Jedoch ist der Rahmen weiter gespannt als in jener ersten Arbeit, weil es mir hier auf das allgemein Religionspsychologische dieser Erscheinung ankommt. Das bringt freilich eine gewisse Buntscheckigkeit mit sich und, was schwerer wiegt, die Gefahr, vieles zu übersehen und manches wohl auch falsch zu sehen. Das mögen dann die jeweils zuständigen Fachgelehrten bessern; mir soll's genug sein, die Anregung gegeben und ein paar Bausteine herangeführt zu haben. Wenn Andre dann ihrerseits ein Gleiches tun, so wird sich später einmal diese allgemeine Erscheinung auf Grund eines viel reicheren und zuverlässigeren Materials, als es ein Einzelner beizuschaffen vermöchte, in bedeutendem Umfang überblicken und darstellen lassen.

Leider konnte ich für den zweiten Abschnitt dieser Studien den wichtigen Aufsatz von Rudolf Egger, Die Begräbnis-

[1] Lykische Zwölfgötter-Reliefs, Untersuchungen zur Geschichte des dreizehnten Gottes. Sitz.-Ber. d. Heidelb. Akad. d. Wissensch., Phil.-Hist. Kl. 1913, 5. Abhdlg.

stätte des Kaisers Konstantin (Jahreshefte des Österreichischen Institutes in Wien XVI 1913 S. 212—230), nur noch in knappsten Hinweisen, meist in den Anmerkungen, verwerten, da der erste Bogen meiner Arbeit schon gesetzt war, als der Band der Jahreshefte, dessen Herausgabe sich durch den Krieg verzögert hatte, vollständig wurde. Im Text selbst konnte ich am Schluß gerade noch den Hinweis auf Xanthopulos Nikephoros ausnützen (unten S. 13 f.), den ich Eggers scharfsinnigem Aufsatz verdanke.

Daß ich im letzten Hauptteil (unten S. 28 ff.) eine auf freier dichterischer Erfindung beruhende Zwölfergruppe einreihte und behandelte, mag tadeln, wer für das Verständnis religionsgeschichtlicher Erscheinungen der Hilfe glaubt entraten zu dürfen, die ein von Künstlerhand feinfühlig und instinktsicher gestaltetes Mythologumenon gewähren kann.

Die Beigabe des ersten Anhangs (unten S. 91 ff.) ist durch den Gesamttitel dieses Heftes nicht gerade gerechtfertigt; das muß ich einräumen. Allein diese Ausführungen hängen mit Hauptproblemen der Zahlensymbolik, die hie und da gestreift werden, aufs engste zusammen und berühren eine ihrer vornehmsten Erscheinungen, so daß es mir geraten erschien, sie lieber im Zusammenhang dieser Beiträge zu geben, als sie etwa isoliert in einer Zeitschrift zu veröffentlichen. Das Ziel, das ich damit verfolge, ist unten S. 100 f. und 104 Anm. formuliert, und ich bitte, bei der Beurteilung dieser Ausführungen ihre Absicht nicht außer Acht zu lassen.

Den zweiten Anhang hat auf meine Bitte hin Fritz Weege in Halle a. S. beigesteuert, dem für seine Mitteilungen dieser entlegenen Materialien auch an dieser Stelle gedankt sei.

Wie mannigfache Anregungen mir von Hallischen Kollegen zuteil wurden, zeigt die Arbeit selbst. Hier möchte ich nur noch Georg Wissowa besonders danken für manche wertvolle Beratung, desgleichen Franz Boll in Heidelberg und Ludolf Malten in Berlin, der die ganze Arbeit mahnend und fördernd begleitete.

Tübingen Otto Weinreich.

Inhaltsverzeichnis

Seite

Vorwort V

Inhaltsverzeichnis VII

I. Dodeka Theoi und Heros Charmylos 1

II. Konstantin der Große als Dreizehnter Apostel und die religionspolitische Tendenz seiner Grabeskirche 3

III. Keltische Triskaidekaden 15

A. Zwölfgötteraltar der *di consentes* mit dem keltischen Widder-Schlangengott 15

B. Cenn Cruaich und die zwölf Idole 18

IV. Der Ruf nach dem Dreizehnten 28

A. Die zwölf Kavaliere auf Ekeby 28

B. Die altfriesische Asegen-Sage 34

C. Aus deutscher Mystik (Ein Beitrag zur Formengeschichte religiöser Rede) 55

Exkurse 68

I Christus im Apostelkollegium 68

II Ἅγιοι θεοί 70

III Sakrale Zwölfzeiler 72

IV Dodekaden und Triskaidekaden aus deutscher Mystik . . 73

V Zahl und formale Gliederung 78

Anhang I Varro, Stefan George, Dante 91

Anhang II (von Fritz Weege) Über die Zahl 13 im altitalischen Volksglauben 115

Register 121

I. Dodeka Theoi und Heros Charmylos

Die Verbindung eines Heroenkultes mit dem der zwölf Götter findet sich so selten, daß eine Vermehrung der Beispiele wünschenswert ist. Das einzig sichere Zeugnis war bisher die lykische Harpagidenstele: der heroisierte Herrscher hat sein Siegesdenkmal, das zugleich auch sein Heroon ist, im Temenos der Zwölfgötter [1]. Entgangen war mir, und offenbar hatte es in diesem Zusammenhang auch sonst niemand beachtet, ein weiteres Zeugnis, das uns die Verbindung von Heroen- und Zwölfgötterkult für eine jüngere Zeit beweist: eine Inschrift aus Kos [2]. Ihre Datierung kann nur annähernd gegeben werden, auf Grund der Buchstabenformen [3]. M und Y zeigen etwas gekrümmte Hasten, sonst weisen die Formen, namentlich das Σ mit horizontalen Schenkeln, auf „gute Zeit"; „kaum weit vom Jahr 200 v. Chr." schreibt mir in freundlicher Mitteilung Hiller von Gaertringen, und das ist ja für Kos die beste Zeit. Die Inschrift lautet:

Ἱερὰ ἁ γᾶ καὶ ἁ οἰκία
ἁ ἐπὶ τᾷ γᾷ καὶ τοὶ κᾶ-
ποι καὶ ταὶ οἰκίαι ταὶ
ἐπὶ τῶν κάπων Θεῶν
Δυώδεκα καὶ Χαρμύλου
ἥρωος τῶν Χαρμυλέων.

[1] Lyk. Rel. S. 14f.

[2] Ross *Inscriptiones Graecae ineditae* No. 309; Archäol. Aufsätze II 392; Cauer *Delectus*[2] 158; Paton-Hicks *Inscriptions of Cos* 349; Collitz-Bechtel, Sammlung Griech. Dialekt-Inschr. III 1, 3701; Dibbelt *Quaestiones Coae mythol.* (Diss. Greifswald 1891) S. 15.

[3] Sie können hier nicht in entsprechenden Typen wiedergegeben werden.

Die Kapelle, in der die Inschrift vermauert ist, heißt nach Rossens Zeugnis heute noch *εἰς τὸ Χαρμύλιν* „im Charmyli" (Charmyleion). Charmylos [1], der Ahnherr der Charmyliden, hatte an jener Stelle offenbar einen bodenständigen Kult. Trotzdem die Zwölfgötter in unserer Inschrift an erster Stelle als Herrn des heiligen Bezirkes genannt werden, ist wohl kaum zweifelhaft, daß nicht sie dem Heros Aufnahme gewährten, sondern umgekehrt der Heros dort ortseingesessen war. Nur weil die großen Götter das Vornehmere sind, wird ihrer zuerst gedacht, dann erst des einheimischen Heros. Jene lykischen Reliefs, von denen ich ausging, lassen sich insofern passend vergleichen, als dort in der Weihinschrift überhaupt nur die *δώδεκα θεοί* genannt werden, trotzdem der Dreizehnte doch durch seine Stellung auf dem Relief deutlich als Hauptperson charakterisiert ist. Aber genannt wird er nicht; er ist sozusagen ein *ἀνώνυμος θεός*, kein *ἄγνωστος*, nur für uns eben namenlos. Das Allgemeinere, über die lokalen Verhältnisse Hinausreichende ist die Körperschaft der Zwölf, sie bildet gewissermaßen das konstante Element, der „Überschüssige" den variablen Faktor. Es macht dabei wenig aus, daß ja auch innerhalb der Zwölf in ihrer Zusammenstellung Verschiedenheiten bestehen; die athenischen *δώδεκα θεοί* sind andere als die in Olympia, die wieder unterscheiden sich von den tarentinischen [2], und gar die lykischen unserer Reliefs sind zwölf Männer, wie die römischen *agricolares dei* nur männlichen Geschlechts sind. Die Rundzahl, die Zwölfergruppe ist das Wesentliche, in allem Wechsel Bleibende und darum der dominierende Kultbegriff.

[1] Über diesen und verwandte Namen vgl. Dibbelt aaO.; Gruppe, Griech. Mythol. u. Rel.-Gesch. 854 Anm. 1; Escher, P.-W. III 2, 2176.

[2] Die Echtheit des Reliefs (siehe Lyk. Rel. S. 23), die mehrfach bezweifelt wird, vorausgesetzt.

II. Konstantin der Große als Dreizehnter Apostel und die religionspolitische Tendenz seiner Grabeskirche

Auf die eigenartige Erscheinung Konstantins als *τρισκαιδέκατος ἀπόστολος* und die religionspolitische Tendenz seiner Grabeskirche hat mich E. v. Dobschütz aufmerksam gemacht, und mit lebhaftem Dank verwerte ich hier seinen Hinweis. Er ist mir deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil erst im Zusammenhang mit den von mir festgestellten Erscheinungen die doppeldeutige Religionspolitik des greisen Herrschers eine, wie mir scheint, überzeugende Erklärung erfährt.

Eusebios berichtet über Konstantins Begräbnisstätte, die in Konstantinopel, der neuen Hauptstadt des Reiches, zusammen mit der Apostelkirche erbaut wurde, folgendes[1]: „Dies alles weihte der Kaiser, das Gedächtnis der Apostel unseres Heilands für alle Zeiten verewigend. Er baute aber noch in einer anderen Absicht, die, anfangs verborgen, am Ende allen offenbar wurde. Er selbst nämlich hatte sich für den unvermeidlichen Zeitpunkt seines Todes den Platz dort bestimmt, da er vorauswußte, daß sein Leib nach dem Tode wegen seines außerordentlichen Glaubenseifers des Namens der Apostel werde teilhaftig werden, damit er auch nach dem Tode der Gebete gewürdigt würde, die hier zu Ehren der Apostel würden gesprochen werden. Deshalb befahl er, dort auch Gottesdienst zu halten und errichtete in der Mitte einen Altar.

[1] Vit. Constant. IV 59, vgl. A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche, zwei Basiliken Konstantins (Lpz. 1908) II S. 100.

Zwölf Sarkophage stellte er also dort auf, gleichsam als heilige Stelen zu Ehren und zum Gedächtnis der Apostelschar, und in die Mitte stellte er seinen eigenen Sarg, so daß zu beiden Seiten desselben je sechs für die Apostel standen[1] Und dies also, wie gesagt, überlegte er in frommer Erwägung, wo sein Leichnam nach seinem Tode in würdiger Weise ruhen sollte."

Das Gebäude, von dem Eusebios hier spricht, ist nicht die Basilika der Apostel selbst, sondern, wie Heisenberg S. 100f. überzeugend nachgewiesen hat, ein besonderer Bau, der jedoch architektonisch mit der großen Apostelkirche in Verbindung stand. Dieser Sachverhalt ist treffend bezeichnet durch den vom Verfasser der Kapitelindices zu Eusebs Vita gebrauchten Ausdruck: *μνημεῖον εἰς ταφὴν ἑαυτῷ προσῳκοδόμησεν*, und für diese Auffassung sprechen auch die von Heisenberg S. 106f. angeführten Zeugnisse byzantinischer Autoren[2]. Ich will ausdrücklich bemerken, daß auch Wulff in seiner eingehenden Rezension von Heisenbergs Buch die Selbständigkeit des Mausoleums als bewiesen anerkennt[3]. Über die architektonische Form dieses Gebäudes berichtet Eusebios nichts, hier tritt aber als Ersatz jene erst von Heisenberg erschlossene Textquelle ein, die Beschreibung der Apostelkirche durch Nikolaos Mesarites, die zwar erst zwischen 1199 und 1203 verfaßt ist, aber zuverlässige und wertvolle Angaben enthält. Aus seiner Beschreibung Kap. 39 ergibt sich die mir sehr wichtige Tatsache, daß das Mausoleum ein Rundbau, eine kuppelgedeckte Rotunde war: *σφαιροειδὴς καὶ κυκλικὸς ὁ σύμπας οὗτος ναός*[4].

---

[1] *Δώδεκα δ'οὖν αὐτόθι θήκας ὡσανεὶ στήλας ἱερὰς* („Säulen" übersetzt Heisenberg, man behält wohl besser den antiken Begriff „Stelen" bei; „Säule" erweckt leicht eine falsche Vorstellung) *ἐπὶ τιμῇ καὶ μνήμῃ τοῦ τῶν ἀποστόλων ἐγείρας χοροῦ, μέσην ἐτίθει τὴν αὐτὸς αὐτοῦ λάρνακα, ἧς ἑκατέρωθεν τῶν ἀποστόλων ἀνὰ ἓξ διέκειντο* [Egger (siehe Vorwort) 224 A. 20].

[2] Kedrenos I 531, 10ff. der Bonner Ausg.; *Πάτρια* 140, 9f. Preger (Script. orig. Constantinopolit.); Sokrates, hist. eccles. II 38; Philostorgios, hist. eccles. III 2; Zonaras XIII 11 Dind.; Nikolaos Mesarites, bei Heisenberg II S. 12, 3 und II S. 81, 16, vgl. S. 107.

[3] Byzant. Zeitschrift XVIII (1909) 554f.

[4] Heisenberg II S. 82, vgl. S. 107f.; über die folgenden Worte (*πυκναῖς*

Und in der Tat zeigt auch eine Miniatur im vatikanischen Menologium zum 27. Januar neben der Apostelkirche eine kleine Rotunde mit Kuppeldach[1].

In diesem Rundbau hatte Konstantin also zwölf Sarkophage aufgestellt, Kenotaphien der zwölf Apostel, und in ihre Mitte stellte er einen dreizehnten, in dem er selbst bestattet sein wollte. Wie die Worte *μέσην ἐτίθει τὴν αὐτὸς αὑτοῦ λάρνακα, ἧς ἑκατέρωθεν τῶν ἀποστόλων ἀνὰ ἓξ διέκειντο* beweisen, kann es sich nicht um eine kreisförmige Aufstellung der zwölf Sarkophage, mit seinem eigenen als Kreismittelpunkt, gehandelt haben, sondern zu beiden Seiten des dreizehnten Sarkophags standen je sechs Apostelkenotaphien: der Dreizehnte als Mittelachse zweier Halbgruppen ist uns ja eine geläufige Erscheinung[2]. Natürlich wird es sich nicht um eine geradlinige Aufstellung der dreizehn Sarkophage gehandelt haben, sondern, dem Rund des Raumes angepaßt, um eine halbkreisförmige. Der Sarg Konstantins stand im Osten[3], ihm gegenüber darf der Eingang der Rotunde angenommen werden, und beiderseits seines Sarkophages standen dann, vielleicht in Wandnischen[4], die je sechs Kenotaphien.

So war die von Konstantin getroffene Anlage. Ehe ich auf ihren Sinn eingehe, müssen, im Anschluß an Heisenberg II S. 110 ff., die späteren Schicksale der Rotunde kurz dargelegt werden. Konstantin hatte den Bau der Apostelkirche erst in seinen letzten Regierungsjahren begonnen; ihn zu vollenden war ihm aber nicht vergönnt, 337 starb er in Nikomedien. Konstantios ließ die Leiche überführen und in der Apostelkirche beisetzen; ihr endgültiger Ausbau und die feierliche Weihung ist sein Werk. Als dann später, im Jahre 356,

---

ταῖς περικύκλῳ στωικαῖς γωνίαις κατατεμνόμενος) gehen die Erklärungen von Heisenberg, Wulff [und Egger 213 ff.] auseinander. Für uns ist diese Frage ohne Belang, da die Tatsache des Rundbaus durch sie ja nicht berührt wird.

[1] Heisenberg II S. 108 Taf. III Fig. b [Egger 217].

[2] Lyk. Rel. 7 ff.; 21; 26 ff.

[3] H. Nissen, Orientation III (1910) S. 416 ff. hat Heisenbergs Werk nicht mehr herangezogen. Über Konstantins Sonnenverehrung spricht Nissen S. 416 ff.

[4] Wulff 555. [Anders Egger 222, der die Eusebstelle auf die Apostelkirche bezieht, nicht auf das Mausoleum, als dessen Erbauer ihm Konstantios gilt. Durch Eggers Ausführungen S. 220 ff. scheint mir Heisenberg nicht widerlegt.]

die Gebeine des Apostelschülers Timotheos und das Jahr darauf die Reliquien des Apostels Andreas und des Evangelisten Lukas nach Konstantinopel gebracht und von Konstantios unter großen Feierlichkeiten in der Apostelkirche, unter dem Altar der Basilika, beigesetzt wurden, da hatten die Kenotaphien der zwölf Apostel in der Rotunde ihre ursprüngliche Wichtigkeit eingebüßt, und so traf denn Konstantios eine durchgreifende Änderung. Er bestimmte diesen Rundbau, in dem Konstantins Leiche beigesetzt war, umgeben von den nunmehr bedeutungsarm gewordenen Kenotaphien der δώδεκα, zum Heroon der konstantinischen Familie[1]. In diesem Mausoleum wurden nun die Mitglieder des kaiserlichen Hauses bestattet. Die verschiedenen Listen der Kaisergräber, die wir kennen, bezeugen jedoch, daß die architektonische Anordnung auch später im großen Ganzen die alte geblieben ist — übereinstimmend wird angegeben, daß Konstantins Sarg im Osten stand und daß die Zahl der großen monumentalen Sarkophage dreizehn nicht überschritt[2]. Als Heroon „des heiligen Konstantinos" und seiner Nachfolger hat Konstantios die Rotunde geweiht[3], und so, als Mausoleum der kaiserlichen Familie, hat der Rundbau bis in Justinians Zeit gedient, der dann ein eigenes, neues Heroon errichtete, aber im alten noch Gottesdienst für die kaiserliche Familie abhalten ließ.

Das Heroon Justinians prägte auch schon äußerlich in seinem kreuzförmigen Grundriß[4] den christlichen Charakter sinnfällig aus. Dagegen knüpft der Rundbau Konstantins, den er als seine Grabesstätte und als Kultbau der δώδεκα errichtete, an andere Formen an: ich denke, an die dem Herrscherkult dienenden Rundbauten, wie Philippeion in Olympia, Arsinoeion in Samothrake, Antigoneion in Knidos, Augusteion in Pergamon, Pantheon in Rom, Romuleion auf dem Forum, von Maxentius seinem früh verstorbenen Sohn errichtet[5]. Jedoch, wird man einwenden, wie verträgt sich

[1] Den Ausdruck ἡρῶον für Konstantins Begräbnisstätte gebraucht z. B. Kedrenos I 531, 12 Bonn.
[2] Heisenberg II S. 109.
[3] Nikolaos Mesarites bei Heisenberg II S. 11, 1.
[4] Heisenberg II S. 138f.
[5] Lyk. Rel. S. 39; [Egger 227].

diese hier vermutete Tendenz einer Anknüpfung an den antiken Herrscherkult mit der ausdrücklichen Bestimmung, daß der Rundbau Konstantins der Verehrung der zwölf Apostel und seiner eigenen dienen sollte? Denn darüber kann kein Zweifel sein, Konstantin wollte zusammen mit den zwölf Aposteln verehrt werden, an dem in der Mitte der Rotunde aufgestellten Altar sollte für ihn und die Apostel, zu denen er sich hinzuzählte, Gottesdienst abgehalten werden. Das steht ausdrücklich in den eingangs angeführten Worten des Eusebios (oben S. 3), ferner berichtet Eusebios IV 71, daß nach Konstantins Tod tatsächlich in dieser Weise der Gottesdienst gefeiert wurde (I S. 147 Heikel): *καὶ τοῦ σπουδασθέντος αὐτῷ τόπου σὺν τῇ τῶν ἀποστόλων κατηξιοῦτο μνήμῃ, ὡς ὁρᾶν ⟨ἔστι⟩ εἰσέτι καὶ νῦν τὸ μὲν τῆς τρισμακαρίας ψυχῆς σκῆνος τῷ τῶν ἀποστόλων προσρήματι συνδοξαζόμενον καὶ τῷ λαῷ τοῦ θεοῦ συναγελαζόμενον, θεσμῶν τε θείων καὶ μυστικῆς λειτουργίας ἀξιούμενον καὶ κοινωνίας ὁσίων ἀπολαῦον εὐχῶν.* Und Nikolaos Mesarites sagt: „Im Osten also und an erster Stelle ruht der Leichnam des ersten christlichen Kaisers Konstantin in diesem purpurfarbenen Sarkophag wie auf einer purpurfarben aus der Erde hervorblühenden Kaiserkrone, jenes Konstantin, der nach den zwölf Aposteln der dreizehnte Verkündiger des wahren Glaubens war und diese kaiserliche Stadt gegründet hat[1].“ Der „Apostelgleiche“ ist denn auch das offizielle kirchliche Epitheton für Konstantin geworden[2]; das am 21. Mai ihm und Helena zu Ehren gefeierte Fest heißt offiziell *Μνήμη τῶν ἁγίων ἐνδόξων, θεοστέπτων καὶ ἰσαποστόλων μεγάλων βασιλέων Κωνσταντίνου καὶ Ἑλένης.* Die Festgesänge feiern ihn als *ὁ ἐν βασιλεῦσιν ἀπόστολος*, als

---

[1] c. 39, Heisenberg II S. 82, 4ff.: *Πρὸς μὲν οὖν ἕω καὶ καταρχὰς ὅ τοῦ πρώτως ἐν χριστιανοῖς βεβασιλευκότος Κωνσταντίνου νεκρὸς ὡς ἐπί τινος πορφυρανθούσης βασιλείου ἐκ γῆς* [statt *ἐκ γῆς* vermutet Egger 218 *ε⟨ὐν⟩ῆς*] *τῆς πορφυροχρόου ταύτης λάρνακος ἐντὸς ἀναπέπανται, τοῦ μετὰ τὴν δωδεκάδα τῶν μαθητῶν τρισκαιδεκάτου τῆς ὀρθοδόξου πίστεως κήρυκος, τοῦ καὶ τῆς βασιλευούσης ταύτης δομήτορος.*

[2] A. Baumstark ‘Konstantin der „Apostelgleiche“ und das Kirchengesangbuch des Severus von Antiocheia’ (in Dölgers Festschrift ‘Konstantin d. Gr. und seine Zeit’ = XIX Suppl.-Heft der Röm. Quartalschrift 1913 S. 248ff.).

ὁ τῶν ἀνάκτων ἄναξ καὶ θεός (!), und des öfteren setzen sie ihn in Parallele zu Paulus. Im *Μηναῖον τοῦ Μαίου* heißt es[1]:

οὐκ ἐξ ἀνθρώπων τὴν κλῆσιν ἔλαβες,
ἀλλ' ὡς ὁ θεσπέσιος Παῦλος
ἔσχες μᾶλλον ἔνδοξε ταύτην
ἐξ ὕψους, Κωνσταντῖνε ἰσαπόστολε.

Daß das Beiwort *ἰσαπόστολος* schon in der liturgischen Dichtung des 5. Jahrhunderts üblich gewesen war, hat Baumstark mit Recht aus einer Stelle im Kirchengesangbuch des Severus von Antiocheia gefolgert, wo die Parallele Konstantin-Paulus ebenfalls schon vorliegt. Die syrische Übersetzung Ja'qûβ's von Edessa, die als wortgetreues Spiegelbild des griechischen Originals gelten darf, lautet in deutscher Wiedergabe[2]: „Nicht von Menschen noch durch einen Menschen ward die Berufung dem Frommen (= *εὐσεβής*) Konstantinos, sondern durch Jesus Christus nach Art des (= *κατὰ τὸν*) großen Apostels Paulus" (es folgt dann die Kreuzesvision).

Es erhebt sich nun die Frage: erschöpft dieser Beiname *ἰσαπόστολος*, den die Kirche Konstantin zubilligte, wirklich auch die Ansprüche, denen Konstantin selbst in seiner Gedächtniskirche Ausdruck verlieh? Zum mindesten betonte er dort seine „Apostelgleichheit" in einer Weise, die mehr den Charakter der Führerschaft zu enthalten scheint als eine bescheidene Gleichstellung. Denn unstreitig hat er seinem Sarkophag doch den Ehrenplatz gegeben, er steht in der Mitte zwischen den zwei Apostelgruppen, so wie sonst — Christus in der Mitte der Apostel steht[3]. Und hier kommt nun noch eine Beziehung in Betracht, die Heisenberg II S. 112 ff. nachdrücklich hervorgehoben hat: die Ähnlichkeit mit der ebenfalls von Konstantin errichteten Grabeskirche in Jerusalem. Die Ähnlichkeit der architektonischen Gesamtanlage spricht auch, meint Heisenberg, deutlich für eine ähnliche religiöse Be-

[1] Athener Ausg. S. 105, Baumstark aaO. S. 251. Beides, der Vergleich mit Paulus wie die Apostelgleichheit Konstantins, findet sich auch heute noch in der orthodox katholischen Kirche des Morgenlandes, vgl. A. v. Maltzew, Menologien der orthod.-kath. Kirche d. Morgenlands II (Berlin 1901) S. 335 f. [2] Baumstark aaO. S. 249.

[3] Lyk. Rel. 26 ff., vgl. unten Exkurs I.

deutung. In der Anastasisrotunde zu Jerusalem erhob sich das Grab des Herrn, ein Kenotaphion, und zur Erinnerung an die zwölf Apostel brannten dort Tag und Nacht zwölf Lampen, wie ja Konstantin auch durch die zwölf kostbaren Säulen, die zwölf silberne Amphoren trugen, in der Apsis der Basilika einen symbolischen Hinweis auf die Apostelschar gegeben hatte[1]. So formuliert denn Heisenberg die Gedanken und Absichten, von denen sich Konstantin bei dieser Anlage offenbar leiten ließ, in folgenden Sätzen, die ich ausschreiben muß (II S. 115): „Wir dürfen nicht daran zweifeln: der erste christliche Kaiser wollte begraben sein wie Christus selber, und an seinem Grabe sollte man beten, wie in der Anastasis am Grabe Christi gebetet wurde. Aus diesem Grunde stellte er einen Altar in der Rotunde auf, wie Eusebios es erzählt, und in diesem Gedanken befahl er dort Gottesdienst zu halten. Die Vorstellung vom *divus imperator* und der Anspruch auf die demselben zukommenden Ehren beherrschen das Denken Konstantins noch durchaus; er trägt dieselben hinüber in den neuen christlichen Glauben, und wir sehen aufs neue, wie christliche Form und heidnischer Gedanke sich wunderbar in diesem Kopf verbinden. Auf den göttlichen Namen und Rang mußte er im Christentum verzichten; so stellt er sich wenigstens unter die Schar, vielmehr an die Spitze derer, die dem Herrn die nächsten waren, und trägt Sorge, daß seine Ruhestätte nicht weniger glänzend ausgestattet wird als das Grab des Herrn selber.“ S. 115 f.: „Johannes Chrysostomos weist den Kaisern die Stelle von Türhütern am Grabe der Apostel zu; Konstantin selbst war von so christlicher Demut weit entfernt. An der Spitze der Apostel wollte er ruhen; der *divus imperator*, der den christlichen Staat gegründet, wollte begraben und nach seinem Tode verehrt sein nicht anders als der Sohn Gottes, der die christliche Religion gegründet hatte. Es war im Grunde doch im Sinne Konstantins gehandelt, wenn der römische Senat ihn *divus* nannte und in die Zahl der Götter einreihte. Aber dieser Kultus ist mit seinen *pontifices Flaviales* freilich bald wieder verschwunden oder beseitigt worden, ge-

[1] Heisenberg I S. 180; über die Säulen Euseb. III 38, vgl. Heisenberg I S. 21; 111 f.; 113.

nauer gesagt, er ist ersetzt worden durch einen christlichen Kultus des heiligen Konstantin, der seine Kirche und in gewissem Sinne auch seine Priesterschaft bekam. Das ist Konstantins Gedanke, in der Ausführung aber erst das Werk seines Nachfolgers gewesen."

Heisenberg hat hier mit scharfem Blick das wesentliche Motiv erkannt, das uns das Handeln des Kaisers erklärlich macht: er sucht im christlichen Kult Ersatz für die Apotheose und die göttliche Verehrung, die bisher dem antiken Herrscher zu Teil geworden. Nur wird sich die Parallele zwischen der Grabeskirche in Jerusalem und der Apostelkirche in Konstantinopel vielleicht nicht in dem ganzen Umfang aufrecht erhalten lassen, den Heisenberg ihr gab; denn Wulff hat gegen Heisenbergs architektonische Rekonstruktion der Grabeskirche beachtenswerte Bedenken geäußert und ebenso jetzt A. Baumstark [1]. Aber daß in der Anlage von Konstantins Begräbnisstätte Vorstellungen des Kaiserkultes mit hineinspielten, hat auch Wulff nicht bezweifelt (aaO. 556). Zu betonen ist, daß die Parallele Christus-Konstantin jedoch nicht nur auf der allgemeinen Ähnlichkeit der beiden Kirchenanlagen, wie sie Heisenberg rekonstruiert, beruht, sondern sie wird ja auch durch die Aufstellung nahe gelegt, die Konstantin seinem Sarkophag inmitten der zwölf Apostelkenotaphien gab: diese führende Stellung Konstantins im Apostelkollegium bleibt bestehen auch unabhängig von der Beziehung zur Grabeskirche. Daß die hierin zum Ausdruck gelangende Idee die Bedeutung des *ἰσαπόστολος* weit überschreitet, hat Baumstark S. 253 richtig empfunden: „Nicht der 'Apostelgleiche', sondern der 'Christusgleiche' hätte Konstantin auf Grund jener merkwürdigen Grabanlage folgerichtig heißen müssen, und für die Annahme, daß eine derartige begreiflicherweise undenkbare Bezeichnung zu einem bloßen *ἰσαπόστολος* nur abgeschwächt worden sei, fehlt es an jedem bestimmten Anhalt." Baumstark

[1] Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem, Paderborn 1915 S. 105—109 (= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums, hrsg. v. Drerup-Grimme-Kirsch VII 3/4). Auf die in unserem Zusammenhang wichtigen Fragen kommt Baumstark hier nicht mehr zu sprechen. [Einschränkend auch Egger 224f.]

wirft deshalb, gestützt auf jene oben S. 8 erwähnten Vergleiche des Apostels Paulus mit Konstantin, die Frage auf, „ob jener Beiname ihn überhaupt als 'den Aposteln' oder nicht vielmehr 'dem Apostel' gleich, als den 'Paulusgleichen' bezeichnen sollte." Demgegenüber wäre, meine ich, einzuwenden. daß *ἰσαπόστολος* rein sprachlich einen solchen speziellen Bezug unmöglich zum Ausdruck bringen kann, es heißt eben „apostelgleich" nicht „dem Apostel (Paulus) gleich." Ohne Kommentar wäre das völlig unverständlich. *Ἰσαπόστολος* ist eine Bildung wie *ἰσοδαίμων, ἰσόθεος* u. s. w., geht also aufs Allgemeine der Gattung, nicht auf ein einzelnes Individuum. Soll die Identität mit einem Einzelnen ausgedrückt werden, scheut die Sprache vor solcher Bildung keineswegs zurück, wie mir Malten mit Recht bemerkt, der auf Anth. Palat. XI 354, 1 verweist: *Ἰσοπλάτων*. Und außerdem, selbst wenn *ἰσαπόστολος* später so hätte aufgefaßt werden können, wie es Baumstark verstehen möchte, so könnte das unmöglich für die Stellung Konstantins in der Apostelkirche in Frage kommen. Denn wir wissen ja, welche Apostel dort die heilige Dodekas bildeten, deren Führer Konstantin darstellte. Nikolaos Mesarites ruft in seiner Beschreibung der Kirche die Apostel an, deren Bilder er über sich erblickt (II S. 23 ff. Heisenberg), es ist folgende Reihe: Petrus, Paulus, Lukas, Matthaeus, Markus, Johannes, Andreas, Thomas, Philippus, Jakobus, Simon, Bartholomaeus, und auch auf den übrigen von Nikolaos beschriebenen Mosaiken mit dem Apostelkreis sind es immer diese zwölf, also nicht der neutestamentliche Kanon (vgl. Heisenberg II S. 208 ff.). Da Paulus unter ihnen ist, gleich nach Petrus genannt wird, kann *ἰσαπόστολος* Konstantin nicht in speziellen Vergleich zu Paulus setzen. Der im 6. Jahrhundert mehrfach begegnende Vergleich des „Apostels Konstantin" mit Paulus ist also völlig unabhängig von der in seiner Grabeskirche zum Ausdruck gelangenden Tendenz.

Welches war die nun? Will er sich wirklich als „Christusgleichen" an die Spitze der heiligen Zwölfergruppe stellen? Und wie vereint sich damit die von Heisenberg mit vollem Recht betonte Absicht, Ersatz zu finden für den ihm als Christen versagten Herrscherkult? Denn daß daran zu denken

ist, macht ja noch der Umstand wahrscheinlich, auf den ich hinwies, daß dies Mausoleum Konstantins ein Rundbau ist, wie er im antiken Herrscherkult üblich war. Ich denke, der Leser, der meinen früheren Ausführungen in den 'Lyk. Rel.' gefolgt ist, gibt sich die Antwort selbst, die all diese verschiedenen Tendenzen verstehen läßt: Konstantin biegt die Würde des τρισκαιδέκατος θεός ins Christliche um. Er war nicht gewillt, auf Ehren, wie sie seinen Vorfahren zuteil geworden, zu verzichten. Er hatte sich ja auch, wie jene, zu Lebzeiten selbst vergöttert, hatte sich als Helios verehren lassen, und seiner Statue wurde gehuldigt, sogar von Christen. So wenig scharf geschieden sind in dieser Zeit, die ja noch einmal ein bedeutendes Aufflackern des Herrscherkultes sah, die Formen der religiösen Verehrung[1]. Auch nach seinem Tode sollte sie ihm zuteil werden, in einer Weise, die dem Herrscherkult alter Zeit nicht nachsteht, und da findet er nun einen Ausweg, der genial erscheinen kann. Wie der antike Heros zu den zwölf Göttern treten konnte, wie sich schon in alter Zeit der Herrscher sein Grabdenkmal im Bezirk der zwölf Götter errichten konnte, wie Philipp von Makedonien, Alexander, Hadrian, Alexander Severus die Würde des τρισκαιδέκατος θεός erhielten oder erhalten sollten, und wie ungefähr in konstantinischer Zeit der römische Kaiser auf den lykischen Reliefs inmitten der zwölf lykischen Götter dargestellt wird, so stellt sich Konstantin als dreizehnter an die Spitze des christlichen Dodekatheons.

So wird die Parallele mit Christus als Herrn der Zwölf psychologisch erst verständlich: rein von christlicher Gedankenwelt aus gesehen muß sie ja fast als Sakrileg erscheinen. Vielleicht zeigt sich die Religionspolitik Konstantins nirgends schillernder, beziehungsreicher und ingeniöser als in dieser Christianisierung des τρισκαιδέκατος θεός. Denn daß es sich darum handelt, steht außer Frage. Wenn die bisherigen Ausführungen dies nur wahrscheinlich machen konnten, so ergibt sich die Gewißheit aus einem Zeugnis, das in der Kirchen-

[1] Über Konstantin als Helios vgl. Preger, Hermes XXXVI (1901) 475 ff.; auch Nissen aaO. 416 ff. Zum Kaiserkult vgl. Lyk. Rel. S. 13 u. 31.

geschichte des Xanthopulos Nikephoros Kallistos vorliegt. Da ist mit klaren Worten gesagt, daß auf der Stelle, für die Konstantin sein Grabmal bestimmte, sich vordem ein griechischer Zwölfgötteraltar, ein Dodekatheon befunden habe, das als bemerkenswert galt[1]. Wir haben, soviel ich weiß, sonst keine Bestätigung für diese Tatsache und wissen nicht, woher sie Xanthopulos Nikephoros kennt, der zu Anfang des 14. Jahrhunderts schrieb. Hat er sie etwa schon in jenem Werk des unbekannten Autors aus dem 10. Jahrhundert vorgefunden, das er auf lange Strecken hin einfach ausschreibt?[2]. Wahrscheinlich; wahrscheinlicher wenigstens, als daß er sie eigener Nachforschung in dem ihm ja zur Verfügung stehenden Material in der Bibliothek der Hagia Sophia verdanken sollte. Die Tatsache selbst erscheint so glaubwürdig und in sich wahrscheinlich, daß kein Grund vorliegt sie zu bezweifeln[3]. Denn das ist doch ausgeschlossen, daß sie nur ein Rückschluß sein sollte aus dem christlichen Kult der Zwölfboten auf das heidnische Analogon der Zwölfgötter. Dann wäre übrigens die Nachricht nur um so charakteristischer für die religionspolitische Homöopathie des kämpfenden Christentums: Ähnliches durch Ähnliches sich ablösen zu lassen und durch Schonung der Formen den schädlichen Gehalt zu paralysieren; man gießt den christlichen Inhalt in die gewohnte Form, eine, wie die Geschichte bewies, ebenso häufige wie wirksame Art der Opposition. Doch, wie gesagt, das späte Zeugnis verdient Glauben, beruht nicht auf einem Rückschluß; wie sollten auch die Byzantiner dazu kommen, in Usener'schen Bahnen Religionsgeschichte zu treiben. Mit Recht hat Egger, der diese Nachricht hervorzog, aaO. von der antiken Anlage des Temenos gesprochen und an Konstantin „die schöpferische Adaptierung christlicher Ideen für seine privaten Zwecke" hervorgehoben. Wie weit sie sich erstreckte und wie glatt die Rechnung auf-

---

[1] Eccl. hist. VIII 55 (Migne, Patr. Gr. 146 Sp. 220 C): *Ἐπεὶ δὲ ἦκε Κωνστάντιος, ἐκ τῆς Ἑῴας διαμηνυθείς, μεγαλοπρεπῶς ἐκήδευσε τὸν πατέρα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἣ τῶν Ἀποστόλων ἐστὶν ἐπώνυμος· ἔνθα ἔτι τῷ ζῆν περιὼν Κωνσταντῖνος, ἠρίον ἑαυτῷ κατεσκεύασεν, ὃ βωμὸς Ἑλλήνων πρότερον ἦν, δωδεκάθεον ὄνομα, θέαμα λόγου πολλοῦ ἄξιον.*

[2] Krumbacher, Gesch. d. byzant. Lit.[2] 291.

[3] Egger 223.

ging, das ergibt aber doch erst die Kombination mit der antiken Stellung des „dreizehnten Gottes", die Egger noch nicht kennen konnte. Konstantin befolgt alte Tradition, wenn er sein Heroon in das Temenos der Zwölfgötter stellt: ich muß wieder an den lykischen Herrscher schon des 5. vorchristlichen Jahrhunderts erinnern, der sein Grabmonument, das zugleich Kultmal der Zwölfgötter ist, [δ]ώδεκα θεοῖς ἀγορᾶς ἐν καθαρῶι τεμένει errichtet (Lyk. Rel. 14), und erinnere an den oben S. 1 f. besprochenen Heros Charmylos, der gemeinsam mit den Zwölfgöttern den heiligen Bezirk inne hat. In Konstantins Religionspolitik kreuzen sich hier zwei Tendenzen, oder vielmehr, er weiß sie in einer und derselben Handlung zu verwirklichen: eine universale, in maiorem ecclesiae gloriam und eine individuelle, privatem Zweck dienende. Wie er in Jerusalem die Stelle des Astartetempels und Adonisgrabes durch die Grabeskirche Christi überwölbte, so verdrängt er hier in Konstantinopel die Zwölfgötter durch die Zwölf Apostel, das Dodekatheon durch das Apostoleion. Dies ist das gottgefällige Werk. Daß er dabei auf dem Umweg über den τρισκαιδέκατος ἀπόστολος (was natürlich kein offizieller Titel ist) sich selbst einen Ersatz schaffen kann für die ihm versagten Ehren des *divus*, des τρισκαιδέκατος θεός, das dient der Befriedigung des eigenen Ehrgeizes. Ob man den geheimen Gedanken erriet? Sagt doch Eusebios (oben S. 3), die Absicht des Baus sei anfangs verborgen gewesen, sei später erst offenbar geworden. Geschmeidig, wie der Panegyriker ist, sieht er allerdings darin nur des Kaisers „fromme Erwägung, wo sein Leichnam nach seinem Tode in würdiger Weise ruhen solle."

III. Keltische Triskaidekaden

A. Zwölfgötteraltar der *di consentes* mit dem keltischen Widder-Schlangengott

Ein sehr merkwürdiges Beispiel von Zwölfgötterkult mit Hinzufügung des „Überschüssigen" bietet ein Altar aus Savigny-les-Beaune, den mir Salomon Reinach nachwies und auf den er inzwischen auch öffentlich aufmerksam gemacht hat, *Revue archéologique* IV. *Série, tom.* 22, 1913 S. 281. Auf diesem Denkmal, das dem 1. Jahrhundert zu entstammen scheint, sind die *di consentes* dargestellt und bei ihnen eine einheimische Gottheit, der keltische Gott mit Widderkopf und Schlangenleib [1]. Was zu der Hinzufügung dieser einheimischen Gottheit geführt haben mag, was sie bedeutet, entzieht sich meiner Beurteilung; ich muß mich darauf beschränken, die Ausführungen von Salomon Reinach kurz mitzuteilen. Zunächst betont er, daß

[1] Über den keltischen Gott und den Altar von Savigny-les-Beaune s. S. Reinach *Cultes Mythes et Religions*[2] III (Paris 1913) S. 166f. und besonders S. 200ff. Maßgebende Publikation des Altars, mit vollständigen Literaturnachweisen, bei Espérandieu *Recueil général des Bas-reliefs de la Gaule Romaine* III (1910) S. 161ff. No. 2067, eine Umrißzeichnung jetzt auch in S. Reinachs *Répertoire de Reliefs* II 306. E. Windisch, Das keltische Britannien bis zur Zeit Kaiser Arthurs (Abh. d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. XXIX, Abhdl. VI, 1912) S. 83f. und 289f. will in dem *dieu cornu* keinen eigentlichen Gott, sondern nur ein göttliches Attribut erkennen, ein Symbol, das mit verschiedenen Göttern verbunden ist. Jedoch zeigen meines Erachtens die Darstellungen verschiedene Typen, und gerade auf dem Altar von Savigny-les-Beaune ist die Größe des Tieres ganz respektabel, so daß ich, wie Reinach in seiner neuesten Besprechung dieses Denkmals (die ja Windisch noch nicht bekannt sein konnte), nicht ein Attribut, sondern einen selbständigen keltischen theriomorphen Gott in dem Fabeltier erkennen möchte.

dieses theriomorphe Gottwesen nicht als Attribut eines der *di consentes* zu deuten ist, und fährt dann fort: *Ce serpent-bélier est certainement identique au grand dieu des Celtes, que César assimile à Mercure (cf. Cultes III 166); mais sur l'autel de Savigny, on ne peut le qualifier de Mercure, puisque le Mercure romain ou plutôt étrusque (avec des ailes) est figuré sur une autre face du même monument. C'est bien un treizième, qui n'est pas subordonnée aux douzes autres, mais qui leur est associé en qualité de dieu national, peut-être identifié déjà au Mercurius Augustus (comme le Mercure colossal de Lezoux); qui sait si le sculpteur indigène, que je crois du 1^er^ siècle, n'a pas pensé que ce treizième dieu était le véritable „maître du chœur"?*

Dieser Altar verliert vielleicht etwas von seinem befremdlichen Charakter, wenn man bedenkt, daß auch die rein keltische Religion einen Zwölferkreis mit dominierendem Dreizehnten kannte. Das Beispiel, von dem ich sprechen will[1], ist aller-

[1] Aufmerksam darauf wurde ich durch das Buch von E. Böklen, Die „Unglückszahl" Dreizehn und ihre mythische Bedeutung (Mythologische Bibliothek V 2) 1913. Böklen führt S. 5 nur die Tatsache an: „Im Kultus der Kelten war das Bild des Cen Cruach von 12 anderen Idolen umgeben" und verweist in Anm. 3 auf J. Loth *Revue Celtique* XXV (1904) S. 157. Weiter hat er diesen Gegenstand nicht verfolgt, obwohl er daraus vielleicht ein Argument zur Stütze seiner Hauptthese hätte gewinnen können. Er glaubt nämlich, und entwickelt diese Ansicht auf S. 13 — (ausgerechnet auf Seite 13 muß das stehen! man fängt fast an, an ein koboldartiges Walten der Zahlengeister, an die *numerorum mysteria*, zu glauben, über die Petrus Bung ein dickes Buch geschrieben hat, auf das bei dieser Gelegenheit hingewiesen sein mag, weil es viel Material nach den einzelnen Zahlen geordnet enthält: *Petri Bungi Bergomatis numerorum mysteria, Lutetiae Parisiorum* 1618) — daß „der Ursprung der 12 — und der 13 — ein lunarer ist und zwar ein rein lunarer, im Unterschied von der Ableitung von den 12 Monaten, was zugleich ein lunarer und ein solarer Ursprung wäre." Nun kann man unschwer auf Grund der verschiedenen Erklärungen der Namen Cenn oder Cromm Cruaich (vgl. unten im Text) behaupten, es sei eigentlich der Mond, und was scheint dann näher zu liegen, als die 12 Idole als die 12 Monate zu erklären? Ich brauche wohl nicht zu betonen, daß ich diese Hypothese für ebenso einseitig und unbeweisbar halten würde, wie viele derartige in Böklens Buch. Wenn ich auch diese Tendenz seiner Arbeit sowie mancher Einzelheiten ablehnen muß (ich stimme darin ganz mit K. Latte überein, DLZ 1914 Sp. 1939f.), so halte ich das Buch doch für dankenswert, nicht nur wegen des Materials, das es enthält, sondern besonders auch deshalb, weil es sich entschieden gegen die These von

dings nicht sicher datierbar, bezeugt ist uns dieser einheimisch keltische Götterkreis erst aus dem 9. Jahrhundert, doch sprachen möglicherweise schon Quellen des 7. Jahrhunderts von ihm — für das Alter des Kultes selbst ist ja damit noch nichts ausgesagt; der war sicher älter. Unmittelbar zur Erläuterung des Altars von Savigny-les-Beaune kann das Beispiel natürlich nicht dienen, wohl aber auch für die keltische Religion die Existenz einer verehrten Triskaidekade, dargestellt in einer Gruppe von zwölf Idolen mit einem dominierenden Hauptidol, erweisen

---

Wolfgang Schultz wendet, der beim Rivalisieren der 3 und 12 durchweg die 3 für das Primäre halten möchte, und weil er S. 4 ff. richtig betont, daß die 13 keineswegs von vornherein Unglückszahl ist. Nur hätte dieser Gesichtspunkt eindringender verarbeitet werden dürfen, und z. B. die übliche Deutung der Diodorstelle auf S. 2 nicht übernommen werden sollen. Die „böse Dreizehn" im klassischen Altertum findet immer noch Liebhaber — auf Postgate *Classical Review* XIX (1904) 437, XX (1905) 443 wurde ich durch Reinach aufmerksam — und ich freue mich, in der Ablehnung dieser Ansicht Reinachs Zustimmung gefunden zu haben, vgl. *Rev. archéol.* aaO. S. 280 f. Auf ein neues Beispiel, das für die unheilvolle Bedeutung dieser Zahl geltend gemacht werden kann, habe ich im Archiv für Religionswissenschaft XVIII (1915) 605 hingewiesen. Es ist ein Epigramm aus Lydien (Keil-Premerstein, Denkschr. d. Akad. Wien Bd. 57, I S. 54 no. 60) auf einem Relief, das einen Gladiator darstellt, der 12 mal gesiegt hat — das ist durch zwölf in Relief dargestellte Kränze symbolisiert — und der dann im 13. Kampf erlag: *Δώδεκα νεικήσας Χρυ[σό] πτερος ἐν σταδίοισι[ν] | πυκτεύων τρισκαιδέκ[α] | τον σθεναρῶ Ἐτεοκλ[εῖ,] | [μ]οῖραν ἔχων θανάτ[ου | κε]ίμαι νέκυς ἐνθ[ωδε, | οἵμοι.]*. Die Ausnahme bestätigt nur die Regel, und überdies ist da die 13 nicht mehr Unglückszahl, als es jede Überschußzahl werden kann in Gedankengängen wie diesem: '100 mal ist's gelungen, just beim 101. passiert das Unglück'. Jede Überschußzahl ist sozusagen bipolar, und für uns hat die 13 vorwiegend das negative Vorzeichen, was sie aber im Altertum nur ganz ausnahmsweise hatte. Wäre die Unglücksbedeutung geläufig gewesen, so hätte sie sich z. B. Martial und Statius nicht entgehen lassen, als sie beide Gedichte machten auf den Tod des schönen Knaben Glaucias, der im 13. Lebensjahre starb (Mart. VI 28 und 29; Stat., silv. II 1); Statius v. 124 spielt auf die 12 Taten des Herakles an — aber von einer fatalen 13 ist nirgends die Rede. Ganz anders als bei dem antiken Gladiator liegt der Fall jenes streitbaren und sehr weltlichen Geistlichen in Achim von Arnims „Halle und Jerusalem" (2. Aufzug, 16. Auftritt), der in seinem 13. Duell erstochen wird. Hier liegt natürlich die uns geläufige Symbolik der 13 vor, die bei den Romantikern zu verfolgen — wie überhaupt ihre Stellung zur Zahlensymbolik —, eine dankbare Aufgabe wäre.

und die allgemeine mythologische Grundlage für triskaidekadische Götterkreise verbreitern.

B. Cenn Cruaich und die zwölf Idole

In Irland, im Gebiet des alten Connaught (jetzt zu Ulster gehörig), lag die berühmte „Ebene der Anbetung" oder „Ebene der Kniebeugungen" Mag Slecht, die als eine der hauptsächlichsten Kultstätten des altirischen Heidentums bezeichnet wird. Dort befand sich ein Kultbild, dessen Name nicht einheitlich überliefert ist, Cenn Cruaich oder Cromm Cruaich (die Varianten und Belege siehe S. 19 A. 1), und diesem 'Hauptidol Irlands', wie es gelegentlich heißt, brachte man unter orgiastischen Riten Menschen- und andere Opfer dar[1]. Es war ein steinernes Bild, reich geschmückt mit Gold und Silber und umgeben von zwölf kleineren Steinidolen mit Erzschmuck. Die Iren verehrten ja zahlreiche Idole[2], und wir werden uns ziemlich rohe Steingebilde darunter vorstellen dürfen, die nur ungefähre Menschengestalt hatten, Gesicht und Glieder mehr angedeutet als ausgeführt, und im einzelnen mit Edelmetall oder Erz verziert, die zwölf kleineren *idola* wohl eher einfache Steinpfeiler als ausgeführte Bilder, vielleicht den in Gallien so zahlreich gefundenen Menhirs[3] ähnliche, primitive Idole.

[1] O'Curry *Lectures on the manuscript materials of ancient Irish history* (Dublin 1861) S. 538f.; H. d'Arbois de Jubainville *Le cycle mythologique irlandais et la mythologie celtique* (= *Cours de litérature celtique* II, Paris 1884) S. 105—113; G. Dottin *Manuel pour servir à l'étude de l'antiquité celtique* (Paris 1906) S. 258; wichtig vor allem J. B. Bury *The life of St. Patrick and his place in history* (London 1905) S. 123ff.; J. A. Mac Culloch *The religion of the ancient Celts* (Edinbourgh 1911) S. 236, vgl. auch Mac Culloch in Hastings *Encyclopaedia of Religion and Ethics* III (1910) S. 301.

[2] Whitley Stokes *The tripartite life of Patrick* (= *Rerum Britannicarum medii aevi scriptores* Bd. 89 und 90) Bd. I S. CLVIII; Mac Culloch *Rel. of Celts* aaO. S. 286f.; Windisch aaO. S. 72; C. Plummer *Vitae Sanctorum Hiberniae* (Oxford 1910) I S. CLVff.

[3] Zahlreiche Abb. bei Espérandieu aaO., z. B. I 410; II 1631ff. 1645f. 1700ff. und sonst; vgl. auch Windisch aaO. S. 75. — Auf englischem Boden sind vergleichbare Steinmale auch im Ahnenkult üblich, wo eine äußere

Die in der Überlieferung vorkommenden Namensvarianten [1] führen auf zwei Hauptformen: Cenn Cruaich und Cromm Cruaich, von denen erstere den Vorzug zu verdienen scheint. Sie, oder vielmehr ihr wälsches Äquivalent, steckt offenbar in dem Ortsnamen Pennocrucium, den das Itinerar des Antoninus enthält [2]. Für die Bedeutung dieser Namen muß ich mich natürlich ganz auf die leider nicht einheitlichen Angaben der Sachverständigen verlassen: Cenn Cruaich wird von Arbois de Jubainville [3] als *La tête sanglante*, von Rhys [4] als *Chief of the Mound* erklärt und Cromm Cruaich von Arbois de Jubainville [5] als *Croissant ensanglé*, *La courbe sanglante*, von Rhys [6] als *The Crooked or Bent One of the Mound*. Mac Culloch [7] zitiert die beiden Erklärungen, ohne sich für eine von ihnen zu entscheiden. Jocelinus in seiner Vita Patricii (siehe unten) verstand es als *caput omnium deorum*. Ob diese Erklärung sein eigenes Gut ist oder ob sie damals die herrschende war, weiß ich nicht. Es wäre unvorsichtig, große Schlüsse daraus zu ziehen und etwa zu folgern, daß in den zwölf kleinen Idolen, die um das Hauptidol herumstanden — vielleicht in heiligem Umkreis [8]? — die Allheit der Götter vertreten wäre, als deren Führer dann das Hauptidol galt.

Ähnlichkeit der „Seelensteine" mit der menschlichen Gestalt überhaupt nicht erforderlich ist; Malten erinnert an Stonehenge und Verwandtes, vgl. Schuchhardt, Prähistorische Zeitschrift II (1911) S. 292 ff.; 331 ff.

[1] *Cend Crúaich* gibt der irische Text der Vita Tripartita, vgl. Stokes aaO. I S. 90 und CLVIII,

ceneroth oder *cencroth* (corrumpiert aus *cencroch*) die Vita III, vgl. Bury aaO. 306 und unten den Text,

kean croithi die Vita des Jocelinus, siehe unten,

Cromm Cruaich das *Book of Leinster* 213 β 9 (Facsimile Ausgabe von Atkinson *The Book of Leinster*, Dublin 1880) vgl. Einleitung S. 56,

Crom Crôach ebenda 16 β 30. vgl. Atkinson S. 19.

Crom Cróich die Dindsenchas des Codex in Rennes, siehe unten den Text.

[2] 470, 1 S. 224 der Ausgabe von Parthey und Pinder, vgl. J. Rhys *Lectures on the origin and growth of religion as illustrated by Celtic heathendom* (= *Hibbert lectures* 1886) London 1888 S. 203 f.; Mac Culloch aaO. 66. Es ist das heutige Penkridge, vgl. K. Miller, Itineraria Romana (Stuttgart 1916) S. 21. [3] aaO. S. 105 f. [4] aaO. S. 203.

[5] aaO. S. 107. [6] aaO. S. 200 f. [7] aaO. S. 79.

[8] Bury aaO. S. 123: *Standing in a sacred circuit, surrounded by twelve pillar stones.*

Die Quellen, die uns von diesem altheidnischen Götterkreis Kenntnis geben, zerfallen in zwei Gruppen; an erster Stelle möchte ich die weniger ausgiebige und jüngere nennen, die Dindsenchas, weil in ihnen das topographisch-antiquarische Interesse vorherrscht. In dieser mittelirischen Sammlung von Geschichten in Vers und Prosa aus dem 11. oder der 1. Hälfte des 12. Jahrhunderts werden zu einzelnen bemerkenswerten Örtlichkeiten Irlands die zugehörigen Geschichten und Sagen berichtet. Ich kann nur den betreffenden Passus aus der in Rennes aufbewahrten Handschrift des 14. oder 15. Jahrhunderts mitteilen, nicht den aus dem *Book of Leinster*, das 213 β 39 ff. auch *The Dindsenchas of Mag Slecht* enthält [1], denn in Atkinsons Facsimileausgabe ist keine Übersetzung beigegeben und der von Mac Culloch aaO. S. 79 übersetzte Abschnitt enthält nichts von dem Idol und den zwölf Trabanten. Den irischen Text der *Rennes Dindsenchas* übersetzt Stokes *Revue Celtique* XVI (1895) S. 35 f.:

Tis there was the king-idol of Erin, namely the Crom Cróich, and around him twelve idols made of stones; but he was of gold. Until Patrick's advent, he was the god of every folk that colonized Ireland. To him they used to offer the firstlings of every issue and the chief scions of every clan etc. . . . Whence Mag Slecht „Plain of Prostrations" [2].

Ergiebiger ist die zweite Gruppe: die biographische und hagiographische Tradition über den hl. Patrick, den Hauptapostel der Iren. In den Dindsenchas wird er ja im Zusammenhang mit dem Idol erwähnt und die Patrickviten erzählen nun mehr oder minder ausführlich, wie er dies mächtige Götzenbild bekämpfte und stürzte. Ich gebe zunächst die Texte, soweit sie für unsere Zwecke notwendig sind.

Die älteste Vita, die dies Mirakel enthält, ist die seit

---

[1] Vgl. Atkinson aaO. S. 56.

[2] Die Notiz von Arbois de Jubainville aaO. S. 108 f.: *Le Dinn-senchus ne parle que de trois* (nämlich Idolen), *rangées en ordre, trois idoles de pierres sur quatre; puis pour tromper amèrement les foules, venait l'image d'or de Cromm* (*Book of Leinster p. 213 col. 2 v. 61, 62*) kann ich nicht nachprüfen.

Colgan als Vita III bezeichnete[1]. Eine neue Ausgabe hat Bury veranstaltet[2], der die Vita in die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts datiert[3]. Die Stelle lautet nach der Textrezension **d** (*Dublinensis* und Colgans *Biburgensis*) — die Varianten in Rezension **g** (*Oxoniensis* und *Cantabrigiensis*) notiere ich in Klammern — folgendermaßen[4]:

Divertit autem Patricius ut videret ydolum ex auro et argento ualde constructum, quod rex Loegaire adorabat in campo Slecth (**g**: *Stecht*) *cui vocabulum ceneroth. Et orante Patricio ymago illa quam populi adorabant comminuta est et in pulverem redacta* (*et* bis *redacta* fehlt in **g**).

Ich füge gleich ein Testimonium bei, das auf dieser Stelle beruht; denn ein Excerpt dieser Vita III stellt der Abschnitt *De sancto Patricio* in der *Nova Legenda Anglie* des John of Tinmouth (14. Jahrhundert) dar. Da heißt es[5]:

Cum autem videret Patricius ydolum regis Leogaire ex auro et argento constructum, oravit ad dominum: et statim comminutum est.

Die Vita III erwähnt nichts von den zwölf kleinen Idolen. Kennt sie sie nicht, oder will sie nur in sehr knappem Bericht die Hauptsache, unter Verzicht auf alle Einzelheiten und minder wichtigen Dinge, zusammenfassen? Eine Frage, auf die weiter unten eine Antwort gegeben werden soll (S. 23).

Ebenfalls dem 9. Jahrhundert gehört Colgans Vita IV an; hier erhalten wir nun eine ausgeführte Erzählung des Hergangs (**A**). Teils übereinstimmend, teils in Einzelheiten abweichend berichtet im 11. Jahrhundert die irische Vita Tripartita, die aber nur die Modernisierung einer älteren Kompilation ist[6], das Mirakel (**B**), und endlich im 12. Jahrhundert, um 1185, der Mönch Jocelinus von Fornesse in seinem lateinisch geschriebenen Leben Patricks (**C**). Zur bequemeren Vergleichung stelle ich die Texte nebeneinander. Und zwar nach folgenden Quellen:

[1] Colgan *Trias Thaumaturga* (Louvain 1647) *vita* III *cap.* 46 S. 25.
[2] *Transactions of the Royal Irish Academy vol. XXXII (1902—1904) Section C.* [3] aaO. S. 218. [4] Bury S. 240.
[5] Horstmann *Nova Legenda Anglie*, Oxford 1901, Bd. II S. 283, 34 ff.
[6] Vgl. Bury *Patrick* aaO. S. 269 ff.

A = Colgan aaO. S. 42 Vita IV cap. 52.

B = Stokes *The tripartite Life* aaO. I S. 91 und 93 (vgl. auch Stokes *Revue celtique* I 1870/72 S. 259 f.). Der irische Text nach dem *Rawlison-Ms.* ebenda S. 90 und 92. Vgl. auch O'Curry aaO. S. 538 f. Den irischen Text nach dem *Egerton Ms.* zusammen mit einer aus Vita III und IV contaminierten lateinischen Fassung gibt E. Hogan *The Latin lives of the Saints (Royal Irish Academy, Todd Lectures Series, vol.* V Dublin 1894) S. 52. Das Idol wird auch noch an einer späteren Stelle der Viten erwähnt, aber ohne Nennung der zwölf kleineren Idole, vgl. Stokes aaO. S. CLVIII und 217 f. Eine lateinische Übersetzung der irischen Vita Tripartita gab Colgan, Vita VII, hier ist es Kap. 31 S. 133. Eine Nacherzählung des Mirakels bei A. Bellesheim, Geschichte der katholischen Kirche in Irland I (Mainz 1890) S. 56 f.

C = *Acta Sanctorum*, März II p. 552 DE (= Colgan, Vita VI Cap. 56 S. 77).

[Texte, siehe die Seiten 24 und 25.]

Wie der Vergleich der drei Versionen zeigt, ist die Ähnlichkeit nicht derart, daß wir in **A** etwa die Vorlage von **B** und **C** erblicken dürften, sondern sie sind augenscheinlich voneinander unabhängig und gehen auf einen gemeinsamen Archetypus (vielleicht durch Mittelglieder) zurück. Dafür spricht vor allem auch der Umstand, daß die Episode in Mag Slecht in allen drei Viten im selben Zusammenhang berichtet wird (nur daß in **B** und **C** noch jeweils ein kleines Mirakel angehängt ist, ehe das neue Kapitel mit der allen drei gemeinsamen Geschichte beginnt), und dieser große Zusammenhang deckt sich mit dem Gang der Ereignisse in der ältesten uns erhaltenen biographischen Tradition im *Liber Armachanus*, mit der unvollendeten und unvollständig erhaltenen Lebensbeschreibung Tírecháns aus dem 7. Jahrhundert, von der die jüngeren Viten weithin abhängig sind. Aber hier wird der Besuch in Mag Slecht und die Zerstörung des Idols nicht berichtet. Ist nun das wichtige Ereignis erst spätere Interpolation? Sie müßte in die Zeit nach dem 7. und vor dem 9. Jahrhundert fallen und den gemeinsamen Archetypus von

A B C getroffen haben. Oder sind wir zu der Annahme berechtigt, daß der Besuch in Mag Slecht tatsächlich schon von Tírechán erzählt war und nur die Lückenhaftigkeit des *Liber Armachanus* am Fehlen des Berichtes schuld ist? Die Stelle, wo er gestanden haben müßte, wird ja durch den Gang der Ereignisse gegeben. Nun ist tatsächlich, wie Bury [1] gezeigt hat, der Text hier lückenhaft, und die Annahme eines größeren Ausfalls, nicht nur einen kleinen Lücke, in der ein Hinweis auf Mag Slecht enthalten war, erscheint durchaus statthaft, vgl. Bury S. 156: *But the suspicion forces itself upon us that the lacune may have been of larger compass, and that the original text of Tírechán may have contained a notice of the visit to the Field of Adorations.* Bei diesem „*may*“ wird es sein Bewenden haben müssen. Jedenfalls eines ist sicher: der oben S. 21 angeführte Abschnitt von Vita III stellt nicht die Keimzelle dar, aus der durch Erweiterung und Hinzufügung die Episode vom Mirakel auf dem Felde Mag Slecht herausgesponnen wäre; denn Vita IV, die den ausführlicheren Bericht enthält und etwa gleichzeitig mit III ist, setzt eine ältere Fassung voraus. Vita III gibt eben nur eine äußerst gedrängte Inhaltsangabe und erwähnt nur aus dem Streben nach Kürze die zwölf Idole nicht.

Das Alter der Testimonia für diesen merkwürdigen Kreis eines Hauptgottes mit seinen zwölf Untergöttern ergibt natürlich für das Alter des Kultes selbst nur einen terminus ante quem. Ist es ein altkeltischer Götterkreis? Ich glaube, man wird das ohne weiteres annehmen dürfen. Denn woher oder zu welchem Zweck sollte man in jenen Zeiten, wo das Christentum in Irland schon längst Fuß gefaßt hatte, eine solche Institution einführen? Im Gegenteil, dieser „Götzendienst“ erscheint so bodenständig, die Menschenopfer, die ausgesprochene Verehrung der Iren für solche primitive, barbarisch aufgeputzte Bildsteine so urwüchsig, daß man begreift, wie die christlichen Missionare und die Legende hier einsetzen und dagegen ankämpfen mußten.

---

[1] *Proceedings of the Royal Irish Academy, vol. XXIV 1902—1904, Section C* S. 154—156.

[Texte zu Seite 22.]

A	B	C
		Rex Leogarius daemonum deditus culturae, cum plurima parte populi placere sibi satagente, adorabat quoddam idolum ex auro et argento magnifice coopertum; et in campo cui nomen Magslecht erat erectum: nominabatur enim Keancroithi, id est, caput omnium deorum; eo quod responsa dare putabatur a populo stulto et insipiente, qui colebat illud. Circumsteterunt etiam idem simulacrum duodecim deiculi aerei, quasi subiecti eidem et acclives. Divertit se S. Patricius ad locum illum, ut subverteret simulacrum illud et praedicatione sancta eius cultores ad Creatoris culturam converteret. Sed cum praedicando seu signa faciendo parum proficeret, nec idololatras revocaret a radicata in illorum pectoribus dementia, ad orationis consueta confugit arma.
Erat quoddam Idolum Slecht[1] *auro et argento ornatum, et duodecim Dii aerei fabricati hinc et inde ergo Idolum positi. Rex autem et omnis populus hoc Idolum adorabant; in quo daemon pessimus latitabat, qui responsa populis dare solebat; quapropter illum pro deo colebant; veniens autem S. Patricius circumquaque praedicando, ad campum in quo Idolum positum fuerat,*	*Thereafter Patrick went over the water to Mag Slecht, a place in which was the chief idol of Ireland, namely, Cenn Cruaich, covered with gold and silver, and twelve other idols covered with brass about him.*	*Cum ergo de vicino colle conspiciens idolum,*
elevata manu dextera baculo Jesu, quem manu tenebat, Idolum iugulare	*When Patrik saw the idol from the water named Guth-ard (i. e. he uplifted his voice), and when he drew nigh to the idol, he raised up his hand to put Jesu's staff upon it, and rea-*	*ob illius eversionem puras manus in orationem protenderet ad Dominum et*

minabatur. Daemon autem, qui in Idolo fuerat, timens S. Patricium, lapidem in latus dextrum vertit et in latere sinistro vestigium baculi adhuc manet: et tamen de manu sancti baculus non recessit.

Caetera autem duodecim simulacra terra absorbuit usque ad capita, quae tantum videntur in miraculi memoriam. Daemon vero qui in Idolo multis temporibus latitabat et homines ludificabat S. Patricio iubente foras venit: quem populi cum Rege suo Loegario videntes timuerunt et S. Patricium rogaverunt ut horribile monstrum de praesentia eorum abire juberet. Quem iussit S. Patricius abire in abyssum. Tunc omnes populi gratias omnipotenti Deo egerunt, qui per S. Patricium illos de potestate tenebrarum liberare dignatus est.

folgt Geschichte von den zwei *magi*.

ched it not, but ... its right side, for to the south was its face, namely, to Tara; and the mark of the staff still remains on its left side, and yet the staff did not move out Patricks hand.

And the earth swallowed up the twelve other images as far as their heads, and they [still] stand thus in token of the miracle. And he cursed the demon, and expelled him into hell. And Patrick summoned all with king Loegaire. These are they who adored the idol, and all saw him, namely the demon, and they feared they would perish unless Patrick should cast him into hell.

(Pflanzenwunder, Kirchengründung.)

folgt Geschichte von den zwei *magi*.

contra illud minando levasset Jesu baculum: subito Dei virtute corruit in latus sinistrum, defluxitque ab eo totum aurum et argentum, penitus comminutum et in pulverem redactum. Videbatur etiam in duro lapide baculi velut effigiari vestigium, licet non tetigisset illum, acsi molli cerae vel butyro fuisset impressum. Cunctos etiam circum erectos deiculos usque ad collum absorbuit terra, eorumque capita extant adhuc ex humo prominentia.

Sic sic quod non valuit vis humana, effecerat potentia divina.

Plures videntes quod acciderat in Deum vivum et verum crediderunt, et consequenter baptizati, secundum Apostolum Christum induerunt.

(Quellwunder).

folgt Geschichte von den zwei *magi*.

[1] Mißverständnis? Wohl eher Lücke anzunehmen ⟨*in campo Mag*⟩ *Slecht.*

Irgendeine Mutmaßung über die Bedeutung der zwölf *idola* muß verwegen erscheinen, zumal da schon der Charakter des Cenn Cruaich selbst zweifelhaft ist. Sollen wir in ihm, mit Rhys (aaO.), eine Art von keltischem Zeus erkennen? Oder ihn, wie Mac Culloch (Hastings *Encycl.* aaO. III 284; *Religion of Celts* aaO. S. 79), mit Dagda gleichen? Ein Urteil steht mir als Laien darüber natürlich nicht zu. Über die zwölf Idole hat sich, mit weiser Bescheidenheit, niemand geäußert. Eins aber haben sie für uns mit den lykischen *δώδεκα θεοί* gemeinsam: sie sind ebenso namenlos wie jene [1], ebenso die Begleiter des in ihrer Mitte befindlichen Führers. Und die Hauptsache wird auch bei ihnen gewesen sein: eben die Zwölfzahl, die ja auch bei den Kelten als Rundzahl häufig ist [2]. Daß es auch sonst in Irland solche Gruppen von Idolen gab, bemerkt Mac Culloch (Hastings *Encycl.* aaO. 301; *Rel. of Celts* S. 286), aber soviel ich sehe, ist da nirgends eine Zahl überliefert. Es wäre sehr dankenswert, wenn sich ein Sachkenner veranlaßt fühlte, meine Ausführungen zu berichtigen, wo es not tut, und zu ergänzen [3].

---

[1] *Ἅγιοι θεοί* habe ich nach dem Vorschlag A. v. Domaszewskis in ihnen vermutet; das bezeichnet die Gattung, ist natürlich kein Name im eigentlichen Sinn. Weiteres über *ἅγιοι θεοί* unten, in Exkurs II.

[2] Vgl. Loth aaO.; Stokes aaO. II S. 589 im Index s. v. *twelve*. Da zahlreiche Belege für 12 sowohl in Sach- wie Personengruppen, auch für 24 und 12000. Patrick richtet im Himmel über die Iren, wie die 12 Apostel über die 12 Stämme Israels — er ist also gleichsam *τρισκαιδέκατος ἀπόστολος*. Schon in der alten Vita des Muirchu Maccu-Machtheni (7. Jahrhundert) verkündet ihm der Engel (Hogan *Analecta Bollandiana* I S. 580, vgl. Stokes aaO. II 296): *Hibernenses omnes in die iudicii a te iudicentur, ut* [*videlicet*] *eos quibus apostolus fuisti iudices, sicut dicitur* [*a Domino*] *ad apostolos, «Et vos sedentes* [*super sedes duodecim*] *iudicabitis duodecim tribus Israel»*. Auch in andern irischen Heiligenleben ist die Zwölfzahl als Rundzahl geläufig, vgl. z. B. die der Patricksvita nachgebildete Vita des hl. Abtes Keivinus (Coemgenus) *Acta Sanctorum*, Juni I p. 314 FG: 12 Feinde, die sich bekehren und gute Mönche werden. Über die 12 Arten der Reue vgl. K. Meyer, Zeitschr. f. celtische Philologie VI (1908) S. 258. Ein paar Beispiele für profane Dodekaden bei den Kelten gibt Windisch aaO. S. 135; 142; 148.

[3] Eine Ergänzung kann ich gerade noch einfügen, auf die ich beim Blättern in Grimms Deutschen Sagen stoße I (1815) S. 161 No. 101. (Quelle

Alius enim alio plura invenire potest, nemo omnia.

ist Martin Zeiller, 606 Episteln, Marburg 1656 S. 163, der sich seinerseits auf Christophorus Dalby *De peregrinatione Mortalium* c. 6 beruft.) Da heißt es: „Nah bei westphälisch Minden liegt ein Grund, davon wird erzählt, zwölf Richter hätten den Boden einem zugesprochen, dem er nicht gehörig, darüber sich die Erde aufgethan und sie bis an die Knie alsbald verschluckt; wie dessen noch Wahrzeichen vorhanden sind". Das erinnert merkwürdig an die 12 irischen Idole, die bis zum Hals in die Erde versanken — es werden hier auch 12 Steine, die entfernte Ähnlichkeit mit menschlichen Gestalten hatten, den Anlaß zu dieser ätiologischen Sage gegeben haben.

IV. Der Ruf nach dem Dreizehnten

A. Die zwölf Kavaliere auf Ekeby

Das Beispiel, von dem zunächst die Rede sein soll, ist weder antik, noch entstammt es einer Tradition, die das ehrwürdige Alter vieler Jahrhunderte für sich hat. Dafür aber spricht sich in ihm eine Erscheinung aus, die mir besonders beachtenswert vorkommt: das Drängen der Dodekas zum „Überschüssigen", zum Zuwachs durch den Dreizehnten. Schon mehrfach versuchte ich religionsgeschichtliche Fragen zu erläutern durch Beispiele, die nicht aus 'urkundlichen' Quellen im herkömmlichen Sinn herrührten, sondern durch den ganz bewußt gestaltenden Prozeß künstlerischer Bearbeitung hindurchgegangen waren. Denn was diesen Beispielen an 'urkundlichem' Wert abgeht, das wird reichlich ersetzt durch die unmittelbare Anschaulichkeit und Eindringlichkeit, in der diese dichterischen Spiegelungen altvolkstümlicher Bräuche oder Vorstellungen zu uns sprechen [1]. Was wir uns aus zerstreuten Materialien meist mühsam rekonstruieren müssen, das erfaßt der Blick des Künstlers oft ganz intuitiv. Aberglaube, Religion, Kunst — in ihren tiefsten Wurzeln liegen sie eng beieinander, und darum zeigt sich in ihren weitesten Ausstrahlungen oft noch eine merkwürdige innere Verwandtschaft. Es ist wirklich mehr als müßiges Spiel oder willkommenes Ornament, wenn eine wissenschaftliche Untersuchung zwischen den Trümmern der Überlieferung, die sie sammelt und deutet, auch hin und wieder einem freigewachsenen, lebendigen Schößling dichterischer Phantasie seinen Platz gönnt. Denn eben

[1] Es genüge der Verweis auf Arch. f. Rel.-Wiss. XVI (1913) S. 623 ff.

das Lebensvolle darin hilft mit zur anschaulichen Rekonstruktion der Trümmerwelt. Vielleicht wird es manchen philologischen Leser befremdet haben, wenn kürzlich L. Malten in seinem tiefgreifenden Aufsatz über das Pferd im Totenglauben[1] an wesentlicher Stelle die weiße Stute aus Ibsens Rosmersholm unter seinem Beweismaterial mit aufführte — ich hoffe aber, dieser fingierten Leser gibt es nur wenige. Denn ganz unleugbar ist gerade hier die „starke Lebendigkeit", die Verlebendigung des ganzen Problems, die eben durch diesen Hinweis erreicht wurde. Und mit Freude las ich auch bei Malten S. 216 f. die moderne Parallele zu der auf mühsamen Wegen erschlossenen antiken Vorstellung.

Ähnlich ist mir, um wieder zu unserm Thema zu kommen, das Verhältnis der *δωδεκάς* zum *τρισκαιδέκατος*, das gleichsam mystische Hinausstreben der Zwölfergruppe über sich selbst, das Begehren der Zwölf nach dem „Überschüssigen", der den Kreis erst voll macht, nie deutlicher zu Bewußtsein gekommen als in einer Szene aus Selma Lagerlöfs Gösta Berling[2].

Die zwölf Kavaliere auf Ekeby feiern ihre unheilige Christnacht; es geht gegen zwölf und Gösta Berling erhebt sich, um in tiefem Ernst zu beginnen:

„Kavaliere und Brüder! Die Mitternacht naht heran, das Fest ist weit vorgeschritten, es ist Zeit, den Becher auf das Wohl des Dreizehnten am Tische zu trinken."

Das muß befremden, denn es sitzen ja nur zwölf am Tisch So erfolgt denn auch gleich die erste Einrede:

„Lieber Bruder Gösta," ruft Patron Julius, „hier ist kein Dreizehnter, wir sind nur zwölf."

Gösta achtet nicht darauf.

„Auf Ekeby stirbt alljährlich ein Mann," fährt Gösta mit immer finsterer werdender Stimme fort. „Einer von den Gästen des Kavalierflügels stirbt, einer von den Frohen, den Sorglosen, den ewig Jungen. Nun ja! Kavaliere dürfen nicht alt werden. Wenn unsere zitternden Hände das Glas nicht mehr halten können, wenn unsere halbblinden Augen die Karten nicht mehr zu unterscheiden vermögen, was ist das

[1] Archäologisches Jahrbuch XXIX (1914) S. 234.
[2] Übers. von Mathilde Mann (Reclam) S. 31 ff.

Leben dann für uns, was sind wir dann für das Leben? Einer von den Dreizehn, die die Christnacht in der Schmiede auf Ekeby feiern, muß sterben, aber jedes Jahr kommt ein Neuer, um die Zahl voll zu machen; ein Mann, der wohlerfahren ist in dem Handwerk der Freude, ein Mann, der eine Violine streichen, der ein Spiel Karten spielen kann, muß unsere Schar vollzählig machen. Alte Schmetterlinge müssen zu sterben wissen, solange die Sonne scheint! Auf das Wohl des Dreizehnten!"

Die zweite Einrede, die wieder unbeachtet bleibt:

„Aber Gösta, wir sind nur zwölf!" wandten die Kavaliere ein, und keiner griff zum Glase.

Gösta Berling, den sie den Poeten nannten, obwohl er niemals einen Vers schrieb, fuhr mit ungestörter Ruhe fort: „Kavaliere und Brüder! Habt ihr vergessen, wer ihr seid? Ihr haltet die Freude in Wermland am Leben. Ihr bringt Fahrt in den Strich des Fiedelbogens, ihr haltet den Tanz im Gange, laßt Gesang und Spiel durch das Land erschallen. Wenn ihr nicht wäret, so würde der Tanz ersterben, die Rosen würden sterben, Kartenspiel und Gesang würden sterben, und in diesem ganzen herrlichen Lande würde es nichts weiter geben als Eisenwerke und Grundbesitzer. Die Freude wird leben, solange ihr lebet. Sechs Jahre[1] habe ich jetzt die Christnacht in der Schmiede zu Ekeby gefeiert, und niemals hat sich jemand geweigert, auf das Wohl des Dreizehnten zu trinken. Wer von euch fürchtet sich, zu sterben?"

Die dritte Einrede, die nun endlich beachtet wird — es ist das alte Stilmittel der „Trigemination", wie es Zielinski einmal genannt hat[2] —, erfolgt jetzt:

„Aber Gösta!" riefen sie, „wenn wir doch nur zwölf sind, wie können wir da auf das Wohl des Dreizehnten trinken?"

Tiefe Bekümmernis malt sich auf Göstas Zügen. „Sind wir nur zwölf?" fragt er. „Und weshalb denn? Sollen wir aussterben? —

---

[1] Die Zahl ist schwerlich zufällig!

[2] Märchenkomödie in Athen (Petersburg 1885) S. 12f. Was Zielinski hier für das Märchen ausführt, trifft auch für die Poesie, für volkstümliche und Kunstprosa, Wundererzählung, kurz für die weitesten Gebiete zu. Ganz besonders beliebt ist z. B. die dreimalige Traumerscheinung, erst die dritte erzielt den gewünschten Erfolg, oder die dreimalige, steigernd aufgebaute Anrufung in Gebet und Zauber. Diese wahrhaft internationale Erscheinung verdiente einmal eine zusammenfassende Behandlung — freilich die Fülle des Materials (ich habe mir zahlreiche Notizen gemacht) ist kaum zu bewältigen. Einige Hinweise gab kürzlich St. Hock in der Festschrift für Wilhelm Jerusalem (Wien 1915) S. 108; 115f.

Sollen wir im nächsten Jahr nur elf und in dem darauffolgenden nur zehn sein? Soll unser Leben eine Sage werden, soll unsere Schar zugrunde gehen? Ich rufe ihn herbei, den Dreizehnten, denn ich habe mich erhoben, um auf sein Wohl zu trinken. Aus der Tiefe des Meeres, aus den Eingeweiden der Erde, vom Himmel herab, aus der Hölle herauf rufe ich ihn, der die Zahl der Kavaliere vervollständigen soll!"

Da rasselt es im Schornstein, da schlagen die Flammen des Schmelzofens auf, da kommt der Dreizehnte. Behaart kommt er mit Schwanz und Pferdehuf, mit Hörnern und spitzigem Bart, und bei seinem Anblick fahren die Kavaliere mit einem lauten Aufschrei in die Höhe.

Aber in nicht endenwollendem Jubel ruft Gösta Berling: „Der Dreizehnte ist gekommen — auf das Wohl des Dreizehnten!"

So ist er denn gekommen, der alte Feind der Menschheit, gekommen zu den Verwegenen, die den Frieden der heiligen Nacht stören. Der Freund der Hexen vom Blocksberg, er, der seine Kontrakte mit Blut auf kohlschwarzes Papier schreibt, er, der sieben Tage mit der Gräfin auf Ivarsnaes tanzte und den sieben Pfarrer nicht vertreiben konnten — er ist gekommen.

Es ist, wie sich nachher zeigt, der böse Sintram, aber vorläufig bleibt er, noch unerkannt, der Böse schlechthin [1]. Hervorgehoben sei, daß er, der Dreizehnte, den Ehrenplatz bei Tisch erhält (S. 34). Gösta begrüßt ihn mit folgender Rede (S. 34 f.):

„Euer Gnaden," sagt er, „wir haben Sie lange hier auf Ekeby erwartet, denn Sie haben wohl kaum Zutritt zu einem andern Paradies. Hier lebt man, ohne zu säen oder zu spinnen, wie Euer Gnaden wohl schon weiß. Hier fliegen einem die gebratenen Tauben in den Mund; hier fließt starkes Bier und süßer Branntwein in allen Bächen und Strömen. Hier ist es gut sein, merkt Euch das, Euer Gnaden!

Wir Kavaliere haben uns wirklich nach Ihnen gesehnt, denn wir sind bisher nicht recht vollzählig gewesen. Denn wir sind ein wenig mehr, als wofür wir uns ausgeben: wir sind der Dichtung alte Zahl der Zwölfe, die sich durch alle Zeiten hindurchzieht. Zwölf waren wir, da wir die Welt da oben auf dem wolkenumkränzten Gipfel des Olympos regierten, zwölf, als wir gleich Vögeln in Yggdrasils grüner Krone wohnten. Saßen wir nicht zu Zwölfen um

[1] Damit ist „des Teufels Dutzend", wie die 13 sprichwörtlich heißt (vgl. R. Köhler, Kl. Schriften, hrsg. v. Bolte I S. 412), voll.

König Arthurs Tafel, und gingen nicht zwölf Genossen in Carolus Magnus Heer? Einer von uns ist Thor gewesen, ein anderer Jupiter, das muß uns ein jedes Kind noch heute ansehen können. Man kann noch den Götterglanz unter den Lumpen, die Löwenmähne unter der Eselshaut erkennen. Die Zeit hat uns arg mitgenommen, hier aber wird uns die Schmiede zum Olymp, der Kavalierflügel zu Walhall!

Aber, Euer Gnaden, wir sind nicht vollzählig gewesen. Wir wissen ja, daß in der Schar der Zwölfe in der Dichtung stets ein Loke, ein Prometheus, ein Ganelon sein mußte. Den haben wir vermißt.

Euer Gnaden! Ich heiße Sie willkommen!"

Hier ist die 'Unvollständigkeit der Zwölf', der 'Ruf nach dem Dreizehnten' mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit ausgesprochen und damit ein wesentlicher Gesichtspunkt, der überall bei den typischen Rundzahlen mit Überschuß, aber ganz besonders bei dodekadischen Kreisen und ihrer Erweiterung durch einen führenden Dreizehnten beachtet werden muß, klar und eindringlich herausgearbeitet. Zugleich mögen uns die mythologischen Anspielungen darin zeigen, welcher Vorbilder sich die Dichterin bewußt war, als sie, auch mit Verwertung volkstümlicher Elemente (zu 13 bei Tisch sitzen [1],

[1] Das gilt so ziemlich bei allen modernen Kulturvölkern als Unheil bringend, man denke an Bérangers Lied: *Nous sommes treize à la table.* Nachweise bei Haberlandt, Zeitschr. f. Völkerpsychologie XVIII (1888) S. 357ff.; Wuttke-Meyer, Der deutsche Volksaberglaube [3] (1900) S. 90; 210; 374; P. Drechsler, Sitte, Brauch u. Volksglaube in Schlesien II (1906) S. 9 und 191f.; P. Sartori, Sitte u. Brauch II (Handbücher zur Volkskunde Bd. VI, Leipzig 1911) S. 30. Von bestimmendem Einfluß war da wohl die volkstümliche Ausdeutung des letzten Abendmahls im Zusammenhang mit der Verräterrolle des Judas oder dem Kreuzestod Christi. Judas als dreizehnter verdiente eine besondere Behandlung, namentlich auch ikonographisch. Denn in der Renaissancekunst wird er häufig von den Zwölfen dadurch isoliert, daß er, meist ohne Heiligenschein, allein auf der einen Seite des Tisches dargestellt wird, vom Rücken her gesehen, auf der andern Seite dann die Jünger, in ihrer Mitte Christus am Ehrenplatz, dem Verräter gegenüber, also sozusagen der positive und negative Pol der Gesamtgruppe sinnfällig betont. Ich erinnere nur an Raffaels *Ultima cena* in Florenz, Signorelli Luca *Tre storie della passione* (ebenda), Gerino da Pistoja (Berlin, Kais. Friedr. Mus.) und verweise der Kürze halber nur auf einige Abbildungen aus der letzten mir bekannten Monographie über diesen Bilderkreis (in der das Problem des 13. natürlich nicht beachtet ist): F. Adama van Scheltema,

unheilvolle, todbringende Bedeutung der 13) diese Episode gestaltete[1]. Zu diesen volkstümlichen Elementen zählt vor allem die Zeit, in die der Ruf nach dem Dreizehnten verlegt ist, die Christnacht; gerade der Gegensatz hat bewirkt, daß in ihr ganz besonders auch der Teufel rege ist. Ein Beispiel, statt vieler, mag genügen und als südgermanische Ergänzung zu dem nordischen Sagenelement dienen[2]. Wenn in der Christnacht Schlag zwölf Uhr zwölf Burschen an einen Kreuzweg gehen, dort einen Kreis bilden und den Teufel herbeirufen (der die Gruppe also zur Triskaidekade macht), dann unterweist er sie bis Schlag Eins in der schwarzen Kunst. Darauf verschwindet er, nimmt aber als Lohn einen aus den Zwölfen mit sich fort. Nur wer gerade den Namen eines der zwölf Apostel trägt, ist gefeit gegen dies Los. Kenner nordischer

---

Über die Entwicklung der Abendmahlsdarstellung von der byzantinischen Mosaikkunst bis zur niederländischen Malerei des 17. Jahrhunderts (Leipzig 1912) Taf. III (Taddeo Gaddi) V (Andrea del Castagno) VI (Roselli) VII VIII (Domenico Ghirlandajo), vgl. auch die höchst individuellen Lösungen der Aufgabe auf Taf. XIX (Tintoretto) und XX (Rubens). — Daß im Altertum es nicht als unheilvoll galt, zu 13 bei Tisch zu sitzen, zeigt Strabon XVI 4, 26 p. 783, der von den Nabatäern berichtet: *Συσσίτια δὲ ποιοῦνται κατὰ τρισκαίδεκα ἀνθρώπους.* Wenn es weiterhin von den Teilnehmern der königlichen Symposia heißt: *Πίνει δ' οὐδεὶς πλέον τῶν ἕνδεκα ποτηρίων*, so haben wir hier ein hübsches Beispiel für die Zusammengehörigkeit von 11 und 13, als Abzugs- und Zugabezahl der 12.

[1] An einer späteren Stelle I S. 141 heißt es „Ich bin Gösta Berling . . . Herr über 1000 Küsse und 13000 Liebesbriefe". Also wie so oft, 13 als Rundzahl zum Ausdruck besonderer Fülle, das Dutzend ist noch überboten. (Hierüber wird K. Nagel in Bolls *ΣΤΟΙΧΕΙΑ* eingehend sprechen.) Nur weil es mir gerade aufstieß, sei aus der eben erschienenen Ausgabe des altfranzösischen Abenteurerromans Cristal und Clarie (aus dem XIII. Jahrhundert) angemerkt, daß Clarie sich rühmt, 3 Kaiser, 13 Könige, 20 Grafen und viele andere Fürsten ausgeschlagen zu haben (v. 8443 ff. der Ausgabe von Breuer, = Gesellsch. f. roman. Lit. Bd. 36, 1915), wo 13 auch nur das gesteigerte Dutzend bedeutet. — Über die Zahl 13 im Dänischen und Schwedischen gibt einige Beispiele Feilberg, Zeitschrift des Vereins für Volkskunde IV (1894) S. 382 f.; sie gilt dort durchweg als schlimme Zahl. Sehr lehrreich sind die S. 383 von Feilberg mitgeteilten Nachweise von F. Krauß über die 13 als heilige Zahl im Judentum, auf die ich um so eher aufmerksam machen möchte, als Böklen (aaO.) der Aufsatz von Feilberg offenbar entgangen ist.

[2] J. v. Zingerle, Sitten, Bräuche u. Meinungen des Tiroler Volkes[2] (1871) S. 196; Wuttke-Meyer aaO.[3] 263.

Volkskunde werden vielleicht auch dort Ähnliches nachweisen können, denn irgendwie wurzelt die ganze Episode von den zwölf Kavalieren gewiß im Muttergrund des Volksglaubens, der Sage und heimischen Zauberbrauches.

Vielleicht wird man einwenden, es entspreche nicht dem Charakter echter Sage, das Verlangen nach dem 'Überschüssigen' wirklich zum Ausdruck zu bringen und vielleicht wird man auch die Berufung auf die bekannten, analogen Triskaidekaden als unangebrachte Gelehrsamkeit der allzu bewußt, fast gelehrt gearbeiteten, dabei doch so wundervoll frischen „Kunstsage" beargwöhnen. Nun, da mag eine wirklich alte Sage diesen Einwänden von vornherein den Boden entziehen. Sie spricht ebenso unverhohlen den Wunsch der Zwölf nach dem Dreizehnten aus und beruft sich auf ein altbekanntes Vorbild, nur daß hier, wo es sich nicht um einen so unheiligen Kreis handelt, der Dreizehnte nicht der Böse ist, sondern Christus; er und die zwölf Apostel sind das zum Vergleich herangezogene Vorbild.

B. Die altfriesische Asegen-Sage

Als König Karl dem König Radbod durch schlaue List das Friesenland abgewonnen hatte, wollte er das Recht setzen lassen, das für das Land gelten sollte. Die Sage [1], die diesen Vorgang berichtet, ist uns in mehreren Fassungen erhalten: in altfriesischen Rechtsquellen und in jüngeren Chroniken. Zum besseren Überblick führe ich zunächst den zweiten Teil der Sage, der allein uns hier angeht — der Streit zwischen Karl und Radbod kommt für uns kaum in Betracht —, im Zusammenhang an und in dem Wortlaut, den ihm Jakob Grimm gegeben hat [2]. Man wird seine Übersetzung nicht durch eine schlechte Paraphrase verdrängen wollen. Die Sage selbst muß zunächst in etwas weiterem Umfang vorgeführt werden,

[1] Die kurze Erwähnung der 12 Asegen und des 13. mit dem Citat „Grimm, Deutsche Sagen No. 450" bei Böklen aaO. S. 34f. hat mich auf diese lehrreiche Sage geführt. Die hier angegebene Nummer bezieht sich offenbar auf eine spätere Ausgabe, mir ist nur die von 1815 zur Hand.

[2] Deutsche Sagen (Berlin 1815) Bd. II No. 445 S. 117ff.

weil es auf ihren ätiologischen Charakter[1] ankommt, der am Schluß deutlich und für uns wichtig ist, aber doch gleich eingangs seine Bestätigung findet, die zu beachten ist. Karl und Radbod verabreden, wer am längsten stille stehen könne, dem solle das Land gehören. Einen Tag und eine Nacht hindurch stehen sie ruhig, da läßt Karl seinen Handschuh fallen: Radbod bückt sich und reicht ihn ihm, damit hat er verloren. Grimm aaO. S. 118 ff.:

„Da sprach Carl: ha, ha, das Land ist mein, und lachte; darum hieß sein Ort Hachense. Warum? sprach Radbod. Da sprach Carl: ihr seyd mein Mann worden. Da sprach Radbod: o wach (o weh), darum hieß sein Ort Wachense. Da fuhr König Radbod aus dem Lande, und König ⟨Carl⟩ wollte ein Ting (Gericht) halten; da vermocht er nicht, denn so viel lediges Landes war nicht da, darauf er dingen konnte. Da sandte er in die sieben Seelande, und hieß ihnen, daß sie ihm eine freie Stelle gewönnen, darauf er möchte dingen. Da kauften sie mit Schatz und mit Schilling Deldemanes. Dahin dingte er, und lud die Friesen, dahin zu ihm zu fahren, und sich ihr Recht erkören, das sie halten wollten. Da baten sie Frist zu ihrer Vorsprechung. Da gab er ihnen Urlaub. Des andern Tages hieß er sie, daß sie vor das Recht führen. Da kamen sie, und erwählten Vorsprecher, zwölf von den sieben Seelanden. Da hieß er sie, daß sie das Recht erkörten. Da begehrten sie Frist. Des dritten Tages hieß er sie wiederkommen. Da zogen sie Nothschein (beriefen sich auf gesetzliche Hinderniß), des vierten Tags eben so, des fünften auch so. Dies sind die zwei Fristen, und die drei Nothscheine, die die freien Friesen mit Recht haben sollen. Des sechsten Tages hieß er sie Recht kören. Da sprachen sie: sie könnten nicht. Da sprach der König: nun leg ich euch vor drei Kören, was euch lieber ist: daß man euch tödte? oder daß ihr alle eigen (leibeigen) werdet? oder daß man euch ein Schiff gebe, so fest und so stark, daß es eine Ebbe und eine Flut mag ausstehen, und das sonder Riem und Ruder, und sonder Tau? Da erkoren sie das Schiff, und fuhren aus mit der Ebbe so fern weg, daß sie kein Land mehr sehen mochten. Da war ihnen leid zu Muth. Da sprach einer, der aus Wittekinds Geschlecht war, des ersten Asegen (Richters): „ich habe gehört, daß unser Herr Gott, da er auf Erden war, zwölf Jünger hatte, und er selbst der dreizehnte war, und kam zu jedem bei beschlossenen Thüren, tröstete und lehrete sie; warum bitten wir nicht, daß er uns einen dreizehnten sende, der uns Recht lehre, und zu

[1] Wem W. Wundts Ausdruck „explikativ-biologisch“ besser gefällt (Völkerpsychologie III 303; 314), mag den dafür einsetzen.

Lande weise?“ Da fielen sie alle auf ihre Knie, und beteten inniglich. Da sie die Betung gethan hatten, sahen sie einen dreizehnten am Steuer sitzen, und eine Achse auf seiner Achsel, da er mit ans Land steuerte, gegen Strom und Wind. Da sie zu Land kamen, da warf er mit der Achse auf das Land, und warf einen Erdwasen auf. Da entsprang da ein Born, davon heißt die Stelle: zu Achsenhof. Und zu Eschweg kamen sie zu Land, und saßen um den Born herum; und was ihnen der dreizehnte lehrte, das nahmen sie zu Recht an. Doch wußte niemand, wer der dreizehnte war; so gleich war er jedem unter ihnen. Da er ihnen das Recht gewiesen hatte, waren ihrer nur zwölf. Daraus sollen in dem Land allzeit dreizehn Asegen sein, und ihr Urtheil sollen sie fällen zu Achsenhof und zu Eschwege, und wenn sie entzwei sprechen (verschiedener Meinung sind), so haben die sieben die sechs einzuhalten. So ist das Landrecht aller Friesen.“

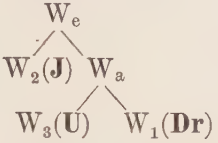
Zugrunde legte Grimm den Text des Westerlauerschen Landrechts in der Ausgabe von P. Wierdsma und Brandsma[1]. Die beste Quelle für die westfriesischen Rechtssatzungen war zu seiner Zeit noch unbekannt, es ist der Codex Unia (**U**), oder vielmehr die Apographa des Junius von diesem verloren gegangenen Codex, die Th. Siebs in Oxford entdeckt hat[2]. Die Sage von König Karl und Radbod verbunden mit der der 13 Asegen steht in dieser besten der alten Quellen (1475 geschrieben[3]) am Schluß des 4. Hauptteils, *fol.* 55[a], vgl. Siebs aaO. S. 22 und 28. Da meines Wissens die von Siebs vorbereitete Ausgabe noch nicht erschienen ist, kann ich nur die Parallelversionen zu **U** aus dem Incunabeldruck des Westerlauerschen Landrechts von 1470 (**Dr**), auf dem also Grimms Nacherzählung beruht, und aus dem *Jus municipale Frisionum* (**J**), das 1464 geschrieben ist, zusammenstellen. Sie weisen keine Sagenvarianten auf, sondern nur kleine Abweichungen im Wortlaut; darnach ist zu vermuten, daß der Inhalt der Sage, auf den allein es uns ja ankommt, auch in **U** nicht anders lautete als in den mir allein zugänglichen Parallelquellen **J** und **Dr**. Dies darf wohl um so eher angenommen

[1] *Oude Friesche Wetten* (1782) S. 103—108.

[2] Westfriesische Studien, Abhdl. d. Berl. Akad. 1895.

[3] Siebs, in Pauls Grundriß der German. Philologie II 1[2] 1909 S. 541; I[2] S. 1172.

werden, als im allgemeinen die Übereinstimmung von **U** und **Dr** untereinander größer ist als ihre Verwandtschaft mit **J**; ihr Verhältnis wurde von His[1] folgendermaßen veranschaulicht (ich setze zu den Siglen von His die jetzt gebräuchlicheren in Klammern hinzu; W_e und W_a sind nicht erhaltene, sondern zu erschließende Textgestaltungen):



Doch muß ich bemerken, daß das von His ermittelte Resultat auf Grund der Vergleichung der Küren und Landrechte gewonnen ist; die Asegensage, die bisweilen auch selbständig überliefert wird, kann ja ihre eigene Textgeschichte gehabt haben. Ich muß mich natürlich darauf beschränken, nur die für uns wichtigste Hauptstelle des langen Textes im originalen Wortlaut mitzuteilen:

U	**J**	**Dr**
Siebs, Abhdl. aaO. S. 22, vgl. 28.	M. de Haan Hettema *Oude Friesche Wetten* II (Leeuwarden 1847) S. 64f.	Wierdsma aaO.; K. v. Richthofen, Friesische Rechtsquellen (Berlin 1840) S. 439f.; derselbe, Untersuchungen über Friesische Rechtsgeschichte II (1882) S. 461f.; W. Heuser, Altfriesisches Lesebuch (Heidelberg 1903) S. 114f. (mit Worterklärung).
	Dae spreeck di ena, deer fan Widekenis slachte was, di formesta aesga: Ic habbe heerd, dat God, wse Hera, dae hi oen eertrike was, toulif iongeren hede, ende hi solm trettiensta was, ende hi toe himmen koem al bi slettena dorem, ende traeste se, ende leerd se. Hoe bidda wy him naet oen, dat hy ws en trettundista seynde, deer	*Dae spreeck di ena, deer fan Wydeken slachte was, dis forma aesga: ick hab heerd, dat ws hera god, da hi op eertrike was, tolef iongheren hede ende hi self di tretteensta were ende coem to hyarem bi bislettena dorem, ende traestese ende leerdese: hoe bidda wy naet, dat hi ws een tretteensta seinde, deer*

[1] Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung XX (1899) 76.

ws riocht leere, ende weer toe lande wise. Dae foelen hia alle op hiara kne, ende baeden inlike. Dae hia dae bedingha deen heden, dae stoeden se op. Dae sioden hia en trettiensta oen der stioerne sitta, ende ene gildene axe wt siner axla, deer hi mey to lande stioerde, ienst wynd ende straem. Dae hia toe lande koemen, dae worp hi mey der axe op dat land, ende worp ene turwe op. Dae oenspraengh deer en burner; aldeerom haet dat et Axenhowe. Ende et Eswei comen hia a lond, ende seten om dae burna; ende haet hiarem di trettundista lerede, dat kerren hia toe riochte. Dech ne wist er nemma onder dae fulke, hoek di trettundista were, deer ti hiarem komen was; alsoe lyk was hi eelkerlikum. Dae hi hemmen landriocht wysd hede, dae weren der naet meer, dan toulif. Aldeerom schellet deer wessa in dae lande trettien aesghen, ende hiara dommen aeghen se toe delen toe Axenhowe ende to Eswey. Ende hweer soe hia oen twae sprecket, soe aeghen dae sauwen dae sex in toe haliane. Aldus is het landriocht aller Fresen.

ws riucht lere ende toe lande wise? Da folense alle op hyara kne ende beden inlike; dase da bedinge heden deen, da sagense een tretteensta oen der stioerne sitten, ende een axa op synre aexla, deer hy mey toe lande stioerde toienst straem ende wynd. Dase toe lande coemen, da worp hy mitter axa op dat land ende worp een tura op; da ontsprongh deer een burna, al deerom haet dat to Axenthoue. Ende to Eeswey comense to land ende seten om dae burna, ende haetso him di tretteensta leerde, dat nomense toe riucht; doch ne wistet nimmen, haet di tretteensta were, deer to hyarem commen was, alsoe lyk was hy hyarem elker lyck. Dae hy hyarem dat riucht wysd hede, dae weren deer mer toelef; al deer om schillet al deer in da land wessa tretteen aesgen, ende hyara domen schillet hya dela to Axenthoue ende to Eeswey; ende hweerso hia en twa sprecket, so agen da saun da sex in to halion. Aldus ist landriucht aller Fresena.

tha sawen tha sex in ti haliane. Aldus ist landriucht alra Fresena.

Dies ist die älteste und zugleich wertvollste, an wichtigen Einzelangaben reichste Gestalt der Sage. Ehe wir sie nach ihrem mythologischen Gehalt besprechen und die rechtsgeschichtliche Seite streifen, müssen noch die jüngeren Fassungen herangezogen werden, weil sie uns zu wichtigen Schlüssen hinsichtlich der mythologischen Beurteilung verhelfen. Eine abschließende Besprechung zu geben, ist mir

nicht möglich, da ich mich auf gedrucktes Material beschränken mußte und nur ausnahmsweise handschriftliches einsehen konnte; wünschenswert wäre eine Paralleledition aller Texte dieser Sage, in der Art, wie Siebs einen Abschnitt des Westerlauerschen Landrechts in seinen Westfriesischen Studien als Probe gab.

Allen jüngeren Fassungen ist zunächst das Eine gemeinsam, daß sie den Schluß der Sage vervollständigen; sie erzählen also, was in den ältesten Fassungen als selbstverständlich vorausgesetzt war: daß die Zwölf, nachdem sie die Rechtsbelehrung erhalten, zu König Karl ziehen, der sie natürlich längst tot gewähnt hatte und sich über ihr Erscheinen höchlichst verwundert[1].

Ferner ist allen ein negatives Merkmal gemeinsam: die wichtigen Einzelangaben der alten Fassung, die den ätiologischen Charakter wesentlich bedingen, schwinden zusehends, was nicht etwa nur durch das Streben nach Kürze veranlaßt ist, — denn wortreich genug sind manche der jüngeren Berichte, — sondern die alte Sage wird verwässert, die kostbaren Einzelheiten fallen unter den Tisch und dafür tritt eine wohlfeile Rhetorisierung mit billiger christlicher Verbrämung ein.

Dies soll nun im einzelnen gezeigt werden. Ein Stemma zu geben ist aus dem Grunde ausgeschlossen, weil mir nicht das gesamte Material zugänglich ist, und nur dann hätte es einigermaßen Berechtigung, wiewohl ich es in sagen- und literaturgeschichtlichen Forschungen für noch viel trügerischer halte als bei der Klassifizierung von Handschriften, aus dem einfachen Grund, weil sich die mündliche Tradition so bekannter Sagen nicht in ein graphisches System einfangen läßt.

Die Berichte zerfallen in zwei Hauptgruppen[2]: in

[1] Diesen Schluß fügt auch Onno Klopp seiner freien Nacherzählung der Sage an, die er also aus verschiedenen primären Berichten kontaminiert hat (Geschichte Ostfrieslands bis 1570, Hannover 1854, S. 55f.).

[2] Eine methodisch durchgeführte Behandlung der Sage scheint nicht zu existieren; einige Versionen verzeichnet, aber ohne nähere Besprechung, K. v. Richthofen, Untersuchungen über friesische Rechtsgeschichte II (1882) S. 459ff., vollständigere Nachweise gibt J. Bolhuis van Zeeburgh *Kritiek der Friesche Geschiedschrijving* I (1873) S. 74, der aber die Sage selbst nicht weiter bespricht.

der ersten ist der Zusammenhang mit der Überlistung Radbods noch gewahrt, in der zweiten ist er getrennt oder geschwunden. Innerhalb dieser Hauptgruppen sind wieder Nebengruppen zu unterscheiden.

I a) An die Spitze der ersten Hauptgruppe stelle ich Jancko Douwamas *Boeck der Partijen*[1], das 1526 verfaßt ist, denn die hier enthaltene Form der Asegensage steht den alten Texten verhältnismäßig noch am nächsten. Zwar sind in der stark kürzenden Erzählung die rechtsgeschichtlichen Einzelheiten, wie überall bei den jüngeren, ausgemerzt und die drei Kören, die Karl den Friesen stellt, nicht einzeln angegeben; aber von den Ortsnamen, die sonst außer Hachense und Wachense in der ersten Hauptgruppe verschwunden sind, hat Douwama als einziger doch wenigstens noch den Namen *Axsborn* erhalten. Deutlich ist gleich bei ihm das Hervortreten des christlichen Elements; so heißt es von Karl und den Friesen: *wel niet gedoept were, de dede he doepen, en wolden een ordentlijck regiment int lant stellen na de Cristenlijcke wijse.* Noch mehr macht sich das bemerkbar in der Rede des ersten Asegen (doch ist diese Bezeichnung selbst weggefallen: *doen sprack daer ene van Sijbotsme geslacht* heißt es nur), die ich hersetze, weil in ihr die Parallele zu den Aposteln deutlicher unterstrichen wird:

„Wij hebben hoeren predijcken ende verkundigen, woe dat Jesus Christus, de Voerloser der Werlt, als He menschelijcke nature an genomen hadde, tot heijl ende salicheit van alle de Werlt, de in Hem willen geloewen; He is voer vns gecruist, gesturwen, begrawen, ende weder van de doet verresen, ende hadden vnder alle andere 12 voercoren, de genoempt worden sijn boeden often Apostelen, ende is menichmael met beslotener doeren, nae sijne voerrisenisse, gecommen bij sijne discipulen ende vrunden, en heft se troestenden geleert, ende wijs gemaect, woe ende in wat schijn se dat woert Godtz solden predijcken oeuer alle de Werlt. Siet, wij sijnt oeck in tgetal van 12; laten wij fallen vp vnse kneen, oetmoedelijck

[1] *Werken uitgegeven door het Friesch Genootschaft van Geschied-, Oudheid- en Taalkunde* Bd. I (Leeuwarden 1849) S. 41f. Über Douwama vgl. v. Richthofen aaO. II S. 28.

biddende an de Voerloser der Werlt, dat He vnse arme, bedroefde menschen wil senden de 13, de vns wil troesten, ende brengen vns to landen, ende leren vns Godtlijck recht."

Nach dem Erscheinen des Dreizehnten fragen sie auch nicht, woher er kam, *want se wisten wal, dat Godt hem gesant hadden, hoer to troest.* Kein Wunder also, wenn das Recht, das er sie lehrt, als *Godtlijck recht* bezeichnet wird und sie König Karl erzählen *wat se van hoer saligen meister geleert hadden.*

Jancko Douwama nimmt eben dadurch, daß er einerseits den Namen Axsborn erhalten hat und andrerseits in selbständiger Weise teils kürzt, teils rhetorisch ausmalt, eine Sonderstellung innerhalb der ersten Hauptgruppe ein. Zu ihr gehören nun noch drei weitere Unterabteilungen, nämlich:

Ib) die *Olde Freesche Cronike* und Sicke Benninges *Boek der kroniken,*

Ic) die *Gesta Frisiorum*, die *Gesta Fresonum* und das ihnen nahestehende Werk des Cornelius Kempius, sowie

Id) eine vereinzelt stehende, mit einer Lokalsage verquickte Fassung von ätiologischem Charakter.

Die Rechtfertigung dieser Anordnung muß im folgenden erbracht werden. Trotzdem die friesische Reimchronik, die *Olde Freesche Cronike*[1] älter ist als Douwamas Buch — terminus post quem für sie ist 1474[2] — so bewahrt sie die alte Fassung der Sage doch noch weniger als Douwama und hat andererseits zum ersten Mal für uns eine besonders signifikante Interpolation, die das wesentliche Charakteristikum der nun folgenden Fassungen bleibt: aus dem Anonymus, den der Asege hatte von Christus und den Aposteln predigen hören, wird jetzt Sankt Willibrord, der Hauptapostel der Friesen[3].

Ib) Diejenigen Angaben über die *O. Fr. Cr.*, die ich außer-

[1] *Oude Friesche Kronijken* (*Werken uitgegeven door het Friesch Genootschap* u. s. w. Bd. II 1835—1853) S. 226 ff. [2] aaO. S. 195.

[3] Über seine Tätigkeit — er war der Führer einer zwölfköpfigen Missionsgesellschaft — vgl. A. Hauck, Kirchengeschichte Deutschlands I[3.4] (1904) S. 433 ff.

dem noch machen muß, treffen ebenso auf Sicke Benninges *Boek der kroniken der Vresscher landen ende den soven zelanden*[1] zu, das um 1530 verfaßt ist[2]; darum stelle ich diese beiden, die augenscheinlich auf denselben Archetypus zurückgehen, nebeneinander.

Zunächst ist hervorzuheben, daß die verschiedenen Fristen, die Karl den zaudernden Friesen gewährte und die in der alten Sage einzeln aufgezählt waren, hier nun zusammengefaßt erscheinen: 7 Tage lang weigern sie sich, ein Recht zu setzen, daraufhin stellt ihnen dann Karl die drei Kören. Im Gegensatz zu Douwama, der sie nicht einzeln aufzählt, geschieht das bei Sicke Benninge, während die Reimchronik sehr ungeschickt von drei Dingen spricht, aber dann nur zwei nennt. Diese Stelle beweist also, wie auch die gleich anzuführende noch deutlicher, daß Sicke Benninge unabhängig ist von der *O. F. Cr.*

Das Wichtigste ist, wie gesagt, die Einführung Willibrords. Die beiden Textstellen mögen zur Probe mitgeteilt sein — man beachte, daß die kürzende Reimchronik, wie schon Douwama, die Asegenbezeichnung ausläßt, während Sicke Benninge sie bewahrt:

Olde Freesche Cronike S. 227 V. 468 ff.

Sond' een di sprac mit vromen:

Eñ laet ons niet hebbē mistroest,
Wy sullen ī hopē werdē v'loest;
Hebbē wy doch wal ghehoert ī vo'tidē,
Wo onse Here sine discipulē plach to v'blidē,
Des Sunte Wylbrordus moet sȳ geeert,
Die ōs'n vad'en dē ghelove hevet gheleert,
Dat onse Here God, ī beslotenre dore claer,
Quā tho sinē discipelē openbaer,
Do si warē in drovighe lidē,
Was Hi se troestende eñ v'blidē; usw.

Sicke Benninge S. 17 f.

do sprack ene van den twaleven, de was van Wilken geslechte, de de erste asege was: aller leveste broderen, ick hebbe gehoert van den wijsen geestliken man sancti Wilbrordi predicken, do de jongeren Jhesu Christi nae der upstantnisse Christi weren in groten bedroeffnisse, dat Goet Jhesus Christus, Marien zone, openbaerde mijt besloten doren ende troeste se in oren bedroeffnisse, usw.

Die charakteristische Bitte um Sendung des Dreizehnten ist in dieser Form hier, wie auch bei den folgenden,

[1] Hrsg. v. J. A. Feith *De Kroniek van Sicke Benninge* (*Werken uitgegeven door het Historisch Genootschap gevestigd te Utrecht, Nieuwe reeks* No. 48) 1887. [2] Feith aaO. S. XLVIII.

verblaßt, in der Reimchronik völlig, während bei Sicke Benninge der Asege Jesus Christus selbst anruft, *dat he oick ons kome te hulpe*. Dagegen treten dann zwei kleine Motive neu hinzu: 1. der Erschienene führt das Schiff an denselben Hafen zurück, aus dem die Zwölf ausgefahren waren, und 2. sie setzen sich nicht nur um den aus dem Wurf entstandenen Quell herum, sondern laben sich auch daran. Die erste dieser beiden Ausschmückungen kehrt in der zweiten Nebengruppe wieder, also bei Eggeric Beninga, Sybe Jarichs und in den beiden Rezensionen des Wurster Landrechts (siehe unten), die zweite dagegen in allen jetzt noch anzuführenden Quellen. Also auch hier steht Douwama, der diese beiden Motive noch nicht enthält, allein und erweist auch dadurch seine nähere Zugehörigkeit zu der Version der alten friesischen Rechtsquellen.

I c) Zur ersten Hauptgruppe zählen weiter noch die *Gesta Frisiorum*[1], die *Gesta Fresonum*[2] und das Werk des 1520 geborenen Historikers Cornelius Kempius *De origine, situ, qualitate et quantitate Frisiae*[3]. Die ersten beiden gehören insofern aufs engste zusammen, als die *Gesta Fresonum* nur eine Übertragung der *Gesta Frisiorum* in den friesischen Dialekt sind; sie stammen beide etwa aus dem Ende des 15. oder dem Anfang des 16. Jahrhunderts[4]. Übereinstimmung und Verschiedenheit zwischen ihnen und Cornelius Kempius veranschaulichen die gleich anzuführenden Stellen.

Zunächst eine Abweichung, wo sich die Gesta den älteren Texten nähern:

Gesta Fris. S. 297	*Gesta Fres.* S. 133	Kempius S. 268
(Die Friesen) *koeren vierferst, ghelyck als ellick fry Vriese hoert to hebben, ende hebben mach.*	*kerien fyower first, als elck Fr. habba mey.*	*Carolus septem diebus apud illos institit*

Nun legt Karl ihnen die 3 Kören vor, die spezialisiert werden, und da erst hören wir, daß 12 von den Friesen die Wahl zu treffen haben. In dieser

[1] *Oude Friesche Kronijken* aaO. S. 297 f. [2] Ebenda S. 133 ff.
[3] Köln 1588 *lib.* III *cap.* XIII, XIV p. 263 *sqq.*
[4] *Oude Friesche Kronijken* aaO. S. 147; Bolhuis van Zeeburgh aaO. I S. 61.

späten Erwähnung der 12 stimmen die drei Versionen, zum Unterschied von allen anderen, überein:

Dese twalef oppersten van Vrieslant mosten een van dese drie punten aengaen. Sie koeren dat schip. Sonder rieme ende takel dreewen sie in die wylde zee.	*Disse toelf Opersten in Freesland moste ien fan dissen oengaen; hya kerien dat scip sonder rema en takel.*	*elegerunt ex his praedictis tribus ultimum, scilicet mitti in mare, more praedicto. Duodecim ergo ex primatibus Frisonum naui impositi . . . absque remis et anchoris etc.*

Ferner stimmt das Gebet des ersten Asegen in diesen drei Fassungen ziemlich überein, nur daß Kempius rhetorischen Schmuck anbringt. Die Erwähnung Willibrords sowie die einfache Bitte um Tröstung (nicht in der speziellen Fassung, worin das Erscheinen eines 'Dreizehnten' erbeten wird) gemahnen an die Version der alten Reimchronik und Sicke Benninges. Wichtig ist aber hier ein Zusatz, den nur diese beiden *Gesta* und Kempius aufweisen; es heißt da, Jesus sei den Jüngern erschienen

mit beslottene doeren, om anxte der Joeden	*mit beslettene doren, om anxte fan dae Joden*	*ianuis clausis, propter metum Judaeorum*

Diese das Verschlossensein der Türen motivierende Erwähnung der Juden kenne ich sonst aus keiner Fassung.

Im folgenden haben dann die *Gesta*, und sie allein, noch einen Zusatz, den Kempius nicht teilt; erstere vergleichen nämlich die von dem Dreizehnten geschaffene Fontäne mit dem Quell, den Moses entspringen ließ:

Recht alse Moyses een fonteyne sloech wt een harden stien, mit syn roede, alsoe isset met henluyden gheschiet.	*r als Moyses een fonteyne sloech wt een hirden steen mit syner roide, aldus isset mit henen deen.*

Dafür hat aber Kempius S. 267 die Überlistung Radbods und die Setzung des Friesenrechts durch eine Überleitung miteinander verbunden, in der er einen Vergleich anstellt zwischen der Gesetzgebung Mose und der friesischen, die ja auch unter wunderbaren Umständen erfolgt sei.

Die Übereinstimmungen mit den *Gesta* sind, im ganzen betrachtet, entschieden größer als die Verschiedenheiten, und

so möchte ich in ihnen die Quelle für Kempius sehen. Seine eigene Quellenangabe paßt dazu, Kap. XIII Einleitung (S. 263): *Reperitur enim in quadam historia apud Frisones, haud scio quam authentica (nam authorem eius non reperio) patria lingua conscripta, in hunc qui sequitur modum etc.* Auch am Schluß des XIV. Kapitels erwähnt er die Quelle noch einmal und salviert sein historisches Gewissen, das beim Nacherzählen der wunderbaren Geschichte offenbar doch etwas unruhig geworden war (S. 271): *Et quum in annalibus Frisonum haec commemorentur, ego ut parum authentica non ausim affirmare: lectori tamen liberum erit, quod velit suspicari: multa enim non scripta sunt, quae tamen facta sunt.*

Id) Eine Sonderstellung innerhalb dieser Gruppe nimmt die bei R. Westerhoff[1] *Twee Hoofstukken uit de Geschiedenis van ons Dijkwezen* (Groningen 1864) S. 331 ff. mitgeteilte Form der Sage ein. Die Vorgeschichte wird ganz kurz abgemacht: Kaiser Karl der Große befiehlt *na zijne overwinning op den Frieschen Koning Radboud II* die Aufzeichnung der geltenden Landrechte (dadurch ist die Zugehörigkeit zu unserer ersten Gruppe gesichert). Die sieben Tage Bedenkzeit, die den zwölf *Azen* gegeben wird, sind erwähnt, ebenso die drei Kören spezialisiert. Nun kommt das Besondere: die Zwölf gehen in Zeerijp zu Schiff, und hier landet dann nach der wunderbaren Hilfe des Dreizehnten das von ihm gesteuerte Boot auch wieder. Der Wurf des Krummholzes hat nun nicht nur, wie in den übrigen Versionen, eine Quelle zur Folge, sondern auch eine Lichterscheinung, die der Teufel den Seeleuten zum Schabernack bewirkt, nämlich das Rijpsterlicht, das nur in dieser lokalen Variante vorkommt:

Als nu de dertiende, met de twaalf Wimoedes, aan welke hij in uiterlijk voorkomen geheel gelijk was, aan land kwam, wierp hij het kromhout op den grond, alwaar het terstond brandde en vervolgens tot eene lichtende baak voor de zeelieden verstrekte, tot dat't Zandt (de haven van Zeerijp) verstopte, waarop het brandende

[1] Sein Gewährsmann ist van der Aa *Aardrijksk. Woordenboek der Nederlande s. v.* Zeerijp. Auf Westerhoff verwies kurz Bolhuis van Zeeburgh aaO. Daß ich den Hinweis ausnutzen konnte, verdanke ich den freundlichen Bemühungen L. Maltens.

hout verdween en dor een rijke bron van heerlijk versch water vervangen werd; doch van toen af brandde de duivel, aan den dijk, een vuur als een valschen lantaarn, een groot licht, om de zeelieden te misleiden, daar dit licht bij nadering verdween. . . . Het zoo gevreesde Rijpsterlicht, is dus niet anders dan het vuur van den Booze.

Wir sehen also, daß hier die Asegensage in ganz singulärer Weise[1] mit einer rein lokalen, merkwürdigen Naturerscheinung in Verbindung gebracht wurde, als deren ätiologische Legende sie nun dient. Dadurch erklärt sich ohne weiteres, daß 'Achsenhof' in dieser Fassung nicht mehr zu finden ist, das eine *αἴτιον* ist durch das andere, auf Zeerijp allein zutreffende, verdrängt.

IIa) Es bleibt noch die zweite Hauptgruppe zu besprechen. Hier ist, wie gesagt, der Zusammenhang mit der Überlistung Radbods gelöst und die Asegen-Sage steht für sich. Diese Trennung zeugt von historischer Kritik; die alte Sage hatte nämlich den König Karl, der den Streit mit dem Dänenkönig Radbod führte, unbedenklich als Karl den Großen betrachtet, während es sich doch tatsächlich um Karl Martell handelte[2], und konnte deshalb die beiden Ereignisse in unmittelbaren zeitlichen und inneren Zusammenhang setzen. Der erste, der, soweit ich sehe, diesen durch die Sage überlieferten Connex bewußt löst, ist ein Mann, dessen Bedeutung gleichermaßen in seinen historischen wie in seinen rechtsgeschichtlichen Arbeiten und Interessen liegt: Eggerick Beninga[3]. Er hat sich als Droost von Leerort im Jahre 1527 das ostfriesische Landrecht, oder genauer gesagt, eine Sammlung von Materialien zu einem Landrecht aufzeichnen lassen. Die Handschrift ist jetzt im Besitz der Göttinger Kgl. Bibliothek, *Codex mscr. jurid.* 738, und auf Blatt Ib und IIb dieses Codex hat Eggerick Beninga eigenhändig die Sage von Karl, Radbod und den zwölf Asegen eingetragen. Die hier enthaltene Fassung der Sage steht den alten, wie sie die friesischen Rechtsquellen geben,

[1] Vgl. Westerhoff aaO. S. 333.

[2] Vgl. Bolhuis van Zeeburgh aaO. S. 137.

[3] Über ihn vgl. Bolhuis van Zeeburgh aaO. 109ff.; Bartels, Jahrbuch der Gesellschaft für bildende Kunst und vaterländische Altertümer zu Emden I (1873), Heft III S. 1ff.; Richthofen, Untersuchungen aaO. S. 33ff.

nahe, ohne sich aber mit den mir bekannten zu decken[1]; Willibrord wird noch nicht erwähnt, und der Ort, wo die Zwölf unter der Führung des Dreizehnten landen, trägt noch den Namen Eswey. C. Borchling, der Herausgeber der niederdeutschen Rechtsquellen Ostfrieslands, gibt an, daß der Text aus einer Handschrift des niederdeutschen Ommelander Landrechts genommen ist, wo dies Stück ganz gewöhnlich sei, das in letzter Linie auf die Westerlauerschen Texte zurückgeht[2]. Es liegt also offenbar eine einfache Abschrift vor, die sich Beninga für seine Materialsammlung machte. Aber wie verwertet er nun als Historiker die Sage? In seiner um die Mitte des 15. Jahrhunderts verfaßten *Historie van Ostfrieslant*[3] erzählt er die Überlistung des Dänenkönigs in Kapitel XXXV als Tat Karl Martells, dann, weit davon getrennt, in Kap. XL, zum Jahr 775, unter Carolus Magnus die Einsetzung des Friesenrechts[4], und diese letztere in einer von seiner früheren Aufzeichnung abweichenden Fassung. Ihre Hauptmerkmale sind diese: die 7 Tagefrist, die wir aus der *Olde Freesche Cronike*, aus Sicke Benninge und Kempius kennen, erwähnt er nicht; die 3 Kören gibt er im einzelnen an; Willibrord wird genannt und die Rede des Asegen mit folgenden Worten eingeführt: (als sie auf See den Tod vor Augen sehen) *heft eene under one an, van Wimoedes geschlechte, so vorgeroert, Asiga genoemt, de erste van den nahmen, daervan wieder in de Landtrechte Asiga Dohmen genoembt word, mit dussen worden; Leeven Broeder? Ick hebbe den Bisschup Wilbrordum wol ehr hohren prehdigen* u. s. w. Der Erschienene führt sie wieder zum gleichen

---

[1] Ich konnte den Codex auf der hiesigen Kgl. Bibliothek einsehen, fühle mich aber nicht zuständig, aus der schwer leserlichen Handschrift Auszüge mitzuteilen. Über den Charakter dieser Materialsammlung vgl. Borchling in dem eben genannten Emdener Jahrbuch XV (1905) S. 488.

[2] Die niederdeutschen Rechtsquellen Ostfrieslands I (= Quellen z. Geschichte Ostfrieslands, hrsg. v. Kgl. Staatsarchiv zu Aurich I 1908) S. CXXVI Anm. 1.

[3] Ich konnte nur den Abdruck bei Ant. Mathaeus *Veteris aevi Analecta, edit. secunda, vol.* IV (*Hagaecomitum* 1738) benutzen.

[4] aaO. S. 59 ff.: *Woe na affsterven Pipini des kleinen, Carolus Magnus van den Freesen omfangen is worden, de Gerichts Stede geordinet, und dorch twalf Gelahrten dat Landtrecht vormehret und verbetert.*

Hafen zurück, daraus sie ausgefahren waren, und nachher laben sie sich am Quell (zwei Motive, die wir ja schon früher fanden, und die der ganzen zweiten Hauptgruppe gemeinsam sind, vgl. oben S. 43). Nun aber hat Eggerick Beninga etwas Neues, er fügt einen Dank der Zwölf an den Allmächtigen ein. Ehe sie zu Karl gehen: *lavende unde danckende den Almechtigen, de se alle gelehrt und gereddet hadde.* Die Christianisierung geht also weiter, und wir werden diesen Ansatz nachher noch mehr gesteigert finden.

Diese Version der Asegensage steht also jener der Reimchronik und Sicke Benninges nahe, ohne sich aber mit ihr zu decken; der allerwesentlichste Unterschied ist, wie gesagt, die historisch richtige Scheidung zwischen Karl Martell und Karl d. Gr. und infolgedessen die Auftrennung der die beiden Sagen verbindenden Naht.

II b) Es könnte scheinen, als ob Eggerick Beninga darin dem Chronisten Sybe Jarichs gefolgt sei, dessen *Corte Chronyck uyt veele Chronycken te samen met groote neersticheyt ende arbeyt gebracht, tracterende den oorspronck ende Crygh der Vreesen* etc. 1536 entstanden ist[1]. Denn auch Sybe Jarichs berichtet ausführlich nur die Einsetzung des Friesenrechtes (aber nicht identisch mit der Version Beningas), und vor allem, er erzählt die Überlistung Radbods nicht. Aber diese Ansicht wäre irrig, denn dieser Chronist scheidet nicht, wie Beninga doch tut, zwischen Karl Martell und Karl d. Gr., sondern schreibt die Vertreibung Radbods und die Rechtssetzung dem gleichen König Karl zu (aaO. S. 437):

Hoe dat Coninck Carolus Vrieslant bestraftede, ende den Coninck Radbodum verdreff.

Die machtige Coninck Carolus quam met een groote macht van volck ende verdreef den Coninck Radbodum voorschrewen ut Vrieslant, ende hy tooch neder in Noorweghen, ende als Coninck Kaerle nu Heere was over Vrieslant, so vercoos hy XII de edelste ende wijste mannen, de in allen Vrieslant weeren, en gheboot hen datse solden utgronden een lantrecht etc.

[1] Vgl. Borchling, Rechtsquellen aaO. S. CXXVI. Sybe Jarichs Chronik ist veröffentlicht von Matthaeus Brouërius van Nidek *Analecta medii aevi* I (Amsterdam 1725) S. 435 ff. S. 437 ff. steht die Einsetzung des Friesenrechtes.

Der Zusammenhang, in dem Sybe Jarichs dies berichtet, ist die mythische Urgeschichte der Friesen, wie wir sie auch aus anderen Quellen kennen[1], und seine Darstellung wurde maßgebend für die Behandlung der Asegen-Sage im Wurster Landrecht, die nun noch zusammen mit Sybe Jarichs weiteren Angaben zu besprechen ist. Zwei Rezensionen sind zu scheiden: 1) die stark kürzende Fassung **g**, die in einer Handschrift des jüngeren ostfriesischen Landrechts der Kgl. Bibliothek in Göttingen vorliegt, *Cod. mscr. jurid.* 736 Bl. 201v—202r[2], und 2) der Text **b** bei Pufendorf *Observationes iuris universi* III, Hannover 1756, *Appendix* S. 36ff. Die Handschrift selbst, die Pufendorf hier ediert, ist verloren, aber sein Abdruck darf als getreue Wiedergabe des Textes gelten, der nicht älter als Ende des 16. oder Anfang des 17. Jahrhunderts gewesen sein kann[3]; auf dieser Grundlage beruht Borchlings Edition aaO. S. 216ff., der S. 280 die Varianten einer Hs. in Hannover (Staatsarchiv, *Mscr.* L 8) = **c** und die wesentlichsten Abweichungen von **g** mitteilt[4]. Da offenbar nur **g** eine besondere Rezension im Verhältnis zu **b** darstellt, habe ich auch diese Göttinger Handschrift auf der hiesigen Kgl. Bibliothek eingesehen[5].

Die Wurster Fassung beruht, wie Borchling S. CXXV zeigte, durchaus auf Sybe Jarichs, übersetzt dessen niederländischen Text ins Niedersächsische; bei **g** sind starke Kürzungen vorgenommen, während Pufendorfs Text **b** mit Sybe Jarichs völlig übereinstimmt, aber noch einzelne Erweiterungen aufweist. Die wesentlichen Merkmale sind folgende:

---

[1] Vgl. Bolhuis van Zeeburgh aaO.; Borchling aaO. S. CXXIVff.; hingewiesen wird auf die *Olde Freesche Cronike* sowohl in der gleich zu nennenden Rezension **g** des Wurster Landrechts, wo es heißt: *als wy in der Olden Cronica lesen* (vgl. Borchling S. 280), als auch in der ebenfalls gleich zu besprechenden Fassung **b**, wo wir lesen: *alse uns de olden cronica leren* (Borchling S. 216, 8f.). Zu betonen ist aber, daß die alten Chroniken die Überlistung Radbods in extenso erzählen, während Sybe Jarichs, **g** und **b** sie eliminieren. [2] Borchling S. 280. [3] Borchling S. LXXXII.

[4] Vgl. Borchlings Einleitung S. LXXXI, LXXXIVf., LXXXVII, CXXIIIff.

[5] Lesarten im Wortlaut teile ich aus dem schon oben S. 47 Anm. 1 ausgesprochenen Grunde nicht mit.

1) Die Sieben-Tagefrist erwähnen Sybe Jarichs, **g** und **b**.

2) Die 3 Kören werden bei allen drei nicht spezialisiert.

3) Willibrord wird bei Sybe Jarichs und in **b** genannt, während **g** diese Erwähnung nicht hat. Das könnte im ersten Augenblick dazu verleiten, **g** eine ganz andere Stellung anzuweisen, nämlich unter der ältesten Gruppe, in der Willibrord noch nicht vorkommt. Das ist aber unmöglich, denn in allem übrigen ist die Abhängigkeit dieses Textes von Sybe Jarichs und der Zusammenhang mit **b** so deutlich, daß die Nichterwähnung Willibrords lediglich der kürzenden Tendenz dieser Fassung zugeschrieben werden muß.

4) Allen drei Fassungen ist gemeinsam, daß sie das Schiff im gleichen Hafen landen lassen, aus dem es ausgefahren.

5) Die von dem Dreizehnten aufgeworfene Quelle hat keinen Namen; **b** weist hier jedoch ein Plus auf, nämlich die Bemerkung, der Born sei heutigentags noch zu sehen (S. 218, 26 Borchling: *und dar entspranck ein schone borne, so noch hute tho dage vor ogen is und mhen apenbhar sehen mach*).

6) Sie laben sich an der Quelle, Sybe Jarichs, **g**, **b**.

7) Sybe Jarichs und **g** gegenüber hat **b** einen größeren Zusatz: ehe die Zwölf zu Karl gehen, nach dem Verschwinden des Dreizehnten, fordert sie der erste Asege zum Dankgebet auf (S. 218, 34ff. Borchling): *Do ermanede sehe weddervmme de vorgerorte Asynge thor danksagunge, vnd sprack: „allerleuesten brodere, latedt vns Christum, Marien sone, myth vnsem gebede dank seggen, dewile dath he vns arme sunder hefft genedichliken vnse gebedt vorersth erhoredt, vnd vns synen engell* ⟨!⟩ *gesandt welcker vns erreddeth hefft vth dodes angeste vnd des leuendes gefarlicheidt.*“

Hier ist also ein Motiv, das wir in knappem Ansatz schon bei Eggerick Beninga fanden (oben S. 48), wortreich ausgeführt, und zugleich tritt hier in der Bezeichnung des erschienenen Dreizehnten als „Engel“ die Verchristlichung der alten Sage besonders deutlich zu Tag.

Damit sind wir zur religionsgeschichtlichen Beurteilung der Sage selbst geführt, deren verschiedene Fassungen wir überblickt haben. Um für ihre Beurteilung im ganzen, sowohl in rechtsgeschichtlicher wie mythologischer

Hinsicht, den rechten Gesichtspunkt zu finden, ist vor allem ihr ätiologischer Charakter ins Auge zu fassen. Ortsnamen werden volksetymologisch gedeutet, Hachense, Wachense und Achsenhof, und ferner werden lokale Rechtssitten in ihrer Entstehung vorgeführt. Wie Deldemanes Tingplatz wurde, wie die zwölf Vorsprecher gewählt wurden, woher die zwei Fristen und die drei Notscheine stammen, wie die 13 Asegen zustande kamen, woher endlich die friesischen Rechtssatzungen ihren Ursprung nahmen, das alles will die alte Sage deuten; in den jüngeren Fassungen treten diese Einzelheiten ja zurück oder verkümmern völlig. Nur ungern wird man aus der Sage weitgehende rechtsgeschichtliche Folgerungen ziehen; denn ist schon im allgemeinen die Gewähr ätiologischer Legenden nicht sehr groß, so kommt hinzu, daß sie gewöhnlich nur für die begrenzte Gegend Geltung haben, deren Erscheinungen zu deuten sie bestimmt sind. Von diesem allgemein methodischen Gesichtspunkt aus wird man vorsichtshalber nur so viel als historischen Kern ansprechen dürfen: zu der Zeit, als diese Sage entstand, und in der Gegend, in der sie lokalisiert ist, gab es 13 Asegen; ursprünglich werden es nur 12 gewesen sein, denn darauf weist in der Legende der Zug, daß ursprünglich 12 gewählt wurden, zu denen ein 13. erst hinzukommt. Der rationelle Grund für die Erhöhung auf 13 wird das Bestreben gewesen sein, Stimmengleichheit zu vermeiden, wie wir das ja auch aus sonstigen alten und neuen Rechtsinstitutionen kennen. Das findet seine Bestätigung in der Wendung, daß die 7 die 6 einhalten sollen. Die Schlußworte „So ist das Landrecht aller Friesen“ können nur darauf gehen, daß die Majorität entscheidet, keineswegs darf man sie auf die ganzen vorher berührten Gerichtsverhältnisse ausdehnen und aus ihnen folgern, überall in den friesischen Landen habe es 13 Asegen gegeben. Ph. Heck, der in seinem lange Zeit als grundlegend angesehenen Buch[1] den ätiologischen Charakter der Sage gut hervorhebt, verläßt den sicheren Boden der Kritik, wenn er sagt, als diejenige lokale Verschiedenheit, die

[1] Die altfriesische Gerichtsverfassung. Mit sprachwissenschaftlichen Beiträgen von Theod. Siebs (Weimar 1894) S. 61 ff.

begründet werde, habe nur die Zahl von 13 Asegen, die Hinzufügung des 13. zu gelten, und folgert, im übrigen Friesland seien es durchgehends 12 Asegen gewesen. Ganz abgesehen von allen sonstigen Nachrichten wäre dagegen einzuwenden, daß ein solcher Schluß aus unserer Sage auf das ganze Friesenland methodisch unzulässig ist. Nur für die Landschaft, in der die Sage entstand, kann die Zwölfzahl der Asegen, die dann auf 13 erhöht wurde, als gesichert gelten. Dieser Einwand könnte, weil er eben nur methodischer Art ist, leicht zu wiegen scheinen, wenn die rechtsgeschichtlichen Quellen anderes an die Hand gäben. Heck hat denn auch allerlei herangezogen, um seine These, die Normalzahl der Asegen in friesischen Landen habe 12 betragen, zu stützen. Jedoch ist gerade von juristischer Seite aus hier scharfer Einspruch erhoben worden, zuerst von H. Jäckel [1], und soweit ich sehe, wird Hecks These heute nicht mehr aufrecht erhalten. Da ich mich weder zuständig fühle, auf die Frage nach dem Verhältnis der 12 (13) Asegen in unserem Bezirk zu den *'tolef'*, den 12 Geschworenen oder Gemeindevertretern, die sonst das friesische Recht kennt, einzugehen [2], noch auch ihrer für meine

---

[1] Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte XXVII, Germanistische Abteilung (1906) S. 114ff. Vgl. auch H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte[2] I (1906) S. 205.

[2] Vgl. Ernst Meyer, Deutsche und französische Verfassungsgeschichte I (1899) S. 502ff.; R. Schröder, Lehrbuch der Deutschen Rechtsgeschichte[5] (1907) S. 576; Jaeckel aaO. XXVIII (1907) S. 195ff.; E. Mayer in der Festschrift für Hugo v. Burckhardt (Stuttgart 1910) S. 111f. — Die Zwölfzahl im Recht ist ja ungemein häufig, sowohl für Personen- wie für Sachgruppen, vgl. J. Grimm, Deutsche Rechtsaltertümer[4] (hrsg. v. Heusler u. Hübner) 1899 I S. 298f. II S. 394f.; weiteres dort im Index; vgl. auch oben S. 27 Anm. Ob sie indogermanisch war? Es muß doch, wenn man die vielen Zwölferkreise im Recht betrachtet, auffallen, daß wir die griechischen wie die römischen Zwölfgötter als Richterkollegium finden, und die griechischen gar als ältestes, das, dem Mythos zufolge, auf dem Areopag je getagt. Als ganz kühne Frage sei ausgesprochen, ob nicht vielleicht der Mythos der Reflex eines alten Zwölfrichterkollegiums sein kann? Wir wissen ja in der Tat nicht, wer in ältesten Zeiten auf dem Areopag richtete (zuletzt über diese Frage Ledl, Studien zur älteren athenischen Verfassungsgeschichte 1914 S. 299—336). Der Satz von Crusius (Sitz.-Ber. Münch. Akad. 1910 IV. Abh. S. 95), daß es leider kein Buch

Untersuchungen hier bedarf, wende ich mich gleich dem zweiten Merkmal zu, das uns an der Asegen-Sage besonders auffallend war: die stets deutlicher und wortreicher hervortretende Christianisierung. Sie ist, meine ich, von größter Wichtigkeit für die religionsgeschichtliche Beurteilung der Sage. K. v. Richthofen[1] hat für sie eine einheimisch-heidnische Urform vermutet. Der Dreizehnte, der den Zwölfen erschien und sie das friesische Recht lehrte, sei ein Ase gewesen, wohl der von den heidnischen Friesen verehrte Gott Foseti[2], der mit seiner Axe den heiligen Quell schuf und dann wieder verschwand. Er stützte sich dabei auf die Etymologie von Eeswey, das er als „Weg des Esen (= Asen)" auffaßte. Diese Ableitung ist von Siebs[3] bestritten worden, der erklärt, der Name sei aus *ê* „Recht" und *swey* „Stätte" (das in Ortsnamen häufig ist) gebildet. Ich habe darüber kein Urteil, aber natürlich ist mir Siebs in diesen sprachlichen Fragen die maßgebendere Autorität. Richthofen benutzte die Sage ferner für den von ihm vermuteten Zusammenhang des Asegen mit dem heidnischen Priester. Heck und Siebs[4] bestreiten das, jedoch tritt für die Priesterwürde des Asegen neuerdings Jaeckel wieder entschieden ein[5]. Richthofens Hypothese über den ursprünglich heidnischen Charakter des Dreizehnten ist damit aber als solche nicht widerlegt, auch wenn man die Etymologie als falsch preisgibt und die Priesterwürde des Asegen, weil problematisch, nicht betont. Und diese Hypothese weist auch Siebs nicht völlig ab, wenn er sagt[6]: „Es wird sich ja nie erweisen lassen, ob im letzten Grunde z. B. in dem Rechtsweisenden am Steuer des Kahnes ein mythologisches Element enthalten ist; zweifelsohne aber ist, daß die hier gegebene Form der Sage sich an die Erzählung der Evangelien von

gibt, das für das antike Recht ähnliches böte, wie Grimms Rechtsaltertümer für das deutsche, besteht leider auch jetzt noch zu Recht, so dankenswert auch die gerade nach der religionsgeschichtlichen Seite hin ausgezeichneten Monographien von R. Hirzel sind.

[1] Untersuchungen über friesische Rechtsgeschichte II (1882) S. 430; 447; 463f.

[2] „Der 13te, Unbekannte (Forseti?)" sagt Böklen aaO. S. 35, ohne nähere Begründung. [3] Bei Heck aaO. S. 63. [4] aaO. S. 47—55.

[5] aaO. XXVII (1906) S. 141. [6] Pauls Grundriß II² 541.

dem Erscheinen Christi unter den Jüngern anlehnt." Gewiß: der strikte Beweis dafür wird sich mit unseren Mitteln nie führen lassen. Nur um eine Hypothese kann es sich handeln, aber ich meine doch, um eine durchaus zulässige und in sich wahrscheinliche Hypothese[1]. Denn jene Axe (oder das Krummholz, wie es in jüngeren Quellen[2] heißt), mit der der Unbekannte das steuerlose Schiff an Land lenkt und deren Wurf dann der Quell entspringt, denkt man sich leichter in der Hand des Friesengottes, der dann also der wahre Erbe des Forseti der Edda, des „besten aller Richter"[3], wäre, als in der des Heilandes. Und was ich vor allem glaube betonen zu müssen: die eingehende Analyse der erhaltenen Sagenvarianten hat uns ja ergeben, daß je jünger die Version, desto stärker das christliche Element hervortritt und unterstrichen wird. Daß die 12 Vorsprecher nicht den 12 Jüngern nachgebildet sind, ist klar, denn diese Institution ist älter als die Legende, die sie deuten will. Und daß Rechtssatzungen auf eine göttliche Weisung zurückgeführt werden, ist eine so häufige religionsgeschichtliche Erscheinung[4], daß ihr Vorkommen auch in einer friesischen Sage nicht zu befremden braucht. Gerade die Zwölfzahl der Vorsprecher legt die christliche Umdeutung nahe, vermittelt die Analogie zu den Jüngern und fordert damit zur Verchristlichung des Dreizehnten gleichsam auf. Sie konnte um so eher erfolgen, als nichts den

[1] Wie ich nachträglich sehe, vertritt sie auch, mit Berufung auf Richthofen, aber natürlich ohne näheres Eingehen auf die dafür sprechenden Erwägungen, H. Paul in seiner Mythologie, Grundriß[2] III 1900 S. 328; das ist mir eine willkommene Stütze meiner oben im Text gegebenen Ausführungen.

[2] *gildene axe* **J**; *axe* **Dr**; *axe often bijle* Douwama; *een holt ... dat was ghestalt als ene grote byle* Olde Fr. Cron.; *krumholt* Sicke Benninge; *holt* Gesta Fris. u. Fres.; *lignum ad instar axis ingentis* Kempius; *krom hout* Westerhoff; *krum holt* Eggerik Beninga; *crom holt* Sybe Jarichs; *krum holdt* Wurster Landrecht **g**; *krumholdt* **b**.

[3] Vgl. Grimm. RA[4] aaO. II 369 Anm. *); Paul aaO. 327f.

[4] Aber es ist zweifellos böse Hyperkritik, wenn man darum ungefähr jeden Gesetzgeber in mythischen Dunst verwandelt, wie es Beloch für die griechischen mit erstaunlicher Konsequenz durchgeführt hat, vgl. die ausgezeichneten Gegenbemerkungen von M. P. Nilsson, Gött. gelehrte Anz. 1914 S. 539f.

Germanen größeren Eindruck gemacht hatte als Christus mit seinen Zwölfboten, das erinnerte sie an die ihnen auf Erden vertraute Erscheinung des Königs mit seiner Gefolgschaft[1], die ja oft genug in der Zwölfzahl auftritt. Der Prozeß der Verchristlichung, dessen Weiterwirken uns die erhaltenen Fassungen deutlich zeigen, hat schon, meine ich, vor der Fixierung der Asegen-Sage eingesetzt und deren ursprünglich heidnischen Charakter verschleiert. Absolut beweisbar ist v. Richthofens Hypothese natürlich nicht, aber sie wieder als solche aufzunehmen und mit eingehenderer Erörterung der für sie sprechenden Erwägungen vorzutragen, dazu berechtigt uns eben die einwandfrei festgestellte Tatsache, daß in den erhaltenen Fassungen das christliche Element sich aus kleinen Anfängen heraus immer stärker in den Vordergrund drängt. Es scheint durchaus erlaubt, diesen geradlinigen Weg nach rückwärts zu verfolgen und einen Punkt anzunehmen, an dem erstmalig die Christianisierung der heidnischen Urform einsetzte.

C. Aus deutscher Mystik

Ein Beitrag zur Formengeschichte religiöser Rede

Die zwölf Jünger, denen Christus erscheint — das war das Vorbild, an das die Asegen-Sage angelehnt wurde. Naturgemäß hat diese hauptsächlichste aller christlichen Dodekaden auf das Mittelalter den stärksten Einfluß, mittelbar oder unmittelbar, ausgeübt. An einem Beispiel noch möchte ich das zeigen, an einem Text aus der deutschen Mystik des 14. Jahrhunderts, der auch sonst aus mehrfachen Gründen der Besprechung wert erscheint. Denn zunächst enthält er ebenfalls den Ruf der Zwölf nach dem Dreizehnten (wenn auch nicht in genau dieser Formulierung); ferner läßt eine Parallelversion zu diesem Text erkennen, daß hier ein festes Schema vorliegt, das nur zerteilt und in einen anderen dialogischen Rahmen eingesetzt ward, und drittens bietet der Text uns Anlaß, auf formengeschichtliche Untersuchungen zur religiösen Rede ein-

[1] Axel Olrik, Nordisches Geistesleben in heidnischer und frühchristlicher Zeit, übers. v. Ranisch (Heidelberg 1908) S. 105.

zugehen und eine Notiz zu erweitern, in der ich auf „sakrale Zwölfzeiler“ hingewiesen hatte[1]. Ich bin für den Nachweis dieses kostbaren Stückchens mystischer Kleinliteratur meinem verehrten Kollegen A. Werminghoff außerordentlich dankbar.

Zunächst gebe ich den Wortlaut der „Legende von den zwölf guten Menschen und dem Jüngling“, wie ihn Adolf Spamer[2] aus einer Handschrift des 14. Jahrhunderts in der Kgl. Bibliothek zu Berlin (*ms. Germ. 8° 65 f. 32v*) herausgegeben hat. Die für mich hier wichtigen Worte sind gesperrt, und in der Rede des „Geladenen“ lasse ich die Gliederung der Antworten gleich durch die Art des Druckes und durch die beigesetzten Zahlen und Buchstaben hervortreten:

Es kament zwelf gôte menschen ze einem male ze semme vnd sprachen ir gebet mit ein anderen mit einer begirde vnd mit einer andaht vnd batent ellv vnsern herren, das er si trosti. Vnd do si ir gebet gesprachen, do sachen si einen schônen jungeling zv inen gan, vnd wurden ir herzen da von gar sere erfrôwet.

Vnd ir einer vnder in fragte in vnd sprach: vil lieber iungeling, wer sint ir? Da antwurtet er in vnd sprach:

1 *Ich bin her gelat:*
2 *Ich bin daz wort, daz von des oberosten munde komen ist.*
3 *Ich bin ein fvr in aller begerender lvte herzen.*
4 *Ich bin ein vrsprung des brunnen der erbermde, der nie erschaffen wart.*
5 *Ich bin der, der vil marter vnd not erlitten hat, vnd doch nie vngedvltig wart.*
6 *Ich bin der, der den tot leit vnd doch nie erstarb.*
7 *Ich bin der, der sines vatter erbe geteilet hat, vnd wart doch nie geminret.*
8 *Ieh bin der hôchste vnd doch demôtigoste.*
9 a *In dem lande, dannan ich bin, da sint die lvte alle eines willen.*
10 b *Ich bin ein kvnig vnd han min kvnichriche von niemanne.*
11 a *In dem lande, da ich da bin, da bin ich der liebste.*
12 b *Ich bin ein vatter der môter, dv mich getragen hat.*

Vnd so si dis gehorton, do wolton si alle an in vallen. Do was er enweg.

[1] Arch. f. Rel.-Wiss. XVIII (1915) S. 604 f. Hierzu unten Exkurs III.
[2] Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts (Jena 1912) S. 145.

Es braucht nicht betont zu werden, daß für die „zwölf guten Menschen“ in letzter Linie natürlich die zwölf Jünger das Vorbild sind; jedoch nicht unmittelbar, wie aus der gleich zu besprechenden Variante hervorgeht, wo zwölf Jungfrauen die Erscheinung haben. Zwölf ist eben auch im Christentum typische Gruppenzahl [1]. Die Mystiker teilen die Vorliebe für geläufige Rundzahlen, die in Sage und Märchen herrschen, durchaus. Man vergleiche etwa nur aus den Texten bei Spamer aaO. S. 175 die Sprüche der 12 Meister, S. 178 die Sprüche der 11 Jungfrauen (12—1, wie 13, als 12 + 1, zum Bereich der Zwölfzahl gehörig [2]), S. 184 die 8 Buben im geistlichen Wirtshaus, S. 180 die Gesänge der 7 Klausnerinnen, S. 155 die 7 Säcklein, die der gute Bruder trägt, usw. Parallelen zur Erscheinung des „schönen Jünglings“ anzuführen, ist wohl kaum nötig, das ist ja schon im Altertum ein geläufiger Typus der göttlichen Epiphanie.

Tröstlich kommt den Zwölfen der Jüngling, wie in der Asegen-Sage der herbeigerufene Dreizehnte. Die Gliederung der Antworten des Erschienenen, die ich augenfällig gemacht habe, wird von vornherein den Verdacht ausschließen, die Zwölfzahl der Glieder könne auf Zufall beruhen. Sie ist natürlich beabsichtigt und harmoniert mit der Zwölfzahl derer, an die die Rede gerichtet ist [3]. Die Vorliebe für Triaden und Tetraden, die im Mittelalter herrscht [4], legte die Teilung

[1] Hierzu unten Exkurs IV.

[2] Vgl. S. Lüttich, Über bedeutungsvolle Zahlen (Progr. Gymn. Naumburg 1891) S. 30, s. auch oben S. 33 Anm.

[3] Hierzu unten Exkurs V.

[4] Material bei Lüttich aaO. und bei den unten in Exkurs II genannten Autoren. Useners Aufsatz über die Dreiheit (Rhein. Mus. LVIII 1903 S. 1 ff.; 161 ff.; 321 ff.), von dem Karo eine Sonderausgabe vorbereitet, hat noch keine würdige Nachfolge gefunden. Zu Triaden und Tetraden möchte ich nur noch auf übersehene, wichtigere Erscheinungen hinweisen. Wie schon Ausonius in seinem *griphus ternarii numeri* zahlreiche Triaden aufzählte, und wie man sprichwörtlich Sachkategorien in der Dreizahl zusammenfaßte (z. B. *tria mala aeque nocent, sterilitas, morbus, vicinus*, s. Otto, Sprichwörter der Römer S. 208), so auch außerordentlich oft im Mittelalter und der neueren Zeit, ja auch bei Naturvölkern. Besonders charakteristisch sind, um nur das zu nennen, die *Triads of Ireland*, wo man überhaupt große Vorliebe für Rundzahlen hatte, vgl. den oben S. 16

der Dodekas in drei Tetraden nahe, sie ist ja hier augenscheinlich. Sie stellt sich zu allen Zeiten fast von selbst ein, ich erinnere wieder an jenes antike Epigramm mit der Erwähnung der Zwölf Götter, das in 3×4 Verse zerlegt ist (2 Hexameter + 2 Pentameter, dann 2 Distichen, endlich 4 monostichische Hexameter, also keineswegs zufällige Polymetrie)[1], und weise wieder auf das letzte Gedicht in Stefan Georges „Stern des Bundes" hin, das unten analysiert wird. Sein „Siebenter Ring" zeigt ja deutlich, wie stark die bei den Philologen übel beleumundete 'Zahlensymbolik' zu Wort kommen und die formale Gliederung bestimmen darf, und wie voreilig es ist, sie von vornherein als unkünstlerisches Verstandesspiel abzulehnen oder ihr Vorhandensein dem Zufall in die ausgetretenen Schuhe zu schieben[2]. In unserem Mystikertext ist beweisend für die Anordnung nach Tetraden die neue Form der Prädikation in 5—7, denen sich 8 allerdings nur äußerlich ähnlich beginnend anschließt, beweisend ist vor allem wieder die deutliche Gliederung der letzten Tetrade nach dem Schema a b a b. Danach wird man auch in den ersten 4 Versen eine Gruppe zu erkennen haben (a b c c). Die Rede als Ganzes ist ein wundervolles Beispiel für jene Typen religiöser Prädikationen, die Eduard Norden in seinem „Agnostos Theos" lichtvoll behandelt hat. Der „Ich-Stil" der Prädikation[3],

---

Anm. 1 genannten Aufsatz von Loth. Kuno Meyer hat im Vorwort zu seiner Ausgabe dieser irischen Triaden (*Royal Irish Academy, Todd Lecture Series vol.* XIII, Dublin 1906) auch Parallelen berücksichtigt, die sich übrigens mit Leichtigkeit vervielfachen ließen. Auf Huttens *Vadiscus, qui et Trias Romana inscribitur* machte mich A. Werminghoff aufmerksam, vgl. *Ulrichi Hutteni opera* ed. Böcking, IV (1860) S. 145ff. Teils aus Hutten, teils aus anderen Quellen sind dann lateinische und deutsche Triaden zusammengestellt worden, also eine vollständige Parallele zu den *Triads of Ireland*, vgl. Böcking aaO. S. 262ff. — Über tetradische Gruppen verwandter Art vgl. A. Werminghoff, die Quaternionen der deutschen Reichsverfassung (Zeitschrift für Kulturgeschichte III 1905 S. 289ff., Ergänzungen dazu von Legband, ebenda S. 495ff.) und die da genannte Literatur.

[1] Lyk. Rel. S. 14; Arch. f. Rel.-Wiss. aaO.

[2] Vgl. darüber unten Anhang I.

[3] Norden 186ff.; Wetter, „Ich bin es" (Theol. Stud. u. Kritiken 1915 S. 224ff.). Es mag gestattet sein, hier einen Zwölfzeiler mitzuteilen, wieder

in „essentieller“ Prägung[1], beherrscht das Ganze. In der zweiten Gruppe tritt er bereichert durch die Kombination mit dem „Relativstil“ der Prädikation[2] auf, und beide Arten sind in der letzten Tetrade alternierend verwendet.

Trotz dieser leichten Modulationen, zu denen auch der Wechsel zwischen bestimmtem und unbestimmtem Artikel gehört, wirkt das Ganze doch entschieden einheitlich. Zeile 9 und 11 stören die Einheitlichkeit nicht, sondern die hier vorangestellten Worte wirken gleichsam musikalisch als Vorschlag, unterbrechen den sonst allzu gleichmäßigen Anlaut, und daß dieser Wechsel gerade gegen Ende eintritt, zeugt für ein feinhöriges Sprachempfinden, das bei aller Einheitlichkeit doch nicht ermüden oder pedantisch sein will[3]. Der Vergleich

---

aus Georges Stern des Bundes (S. 21), der außer dem formalen auch inhaltliches Interesse beanspruchen darf: die für alle Mystik so charakteristische *coincidentia oppositorum*, die Addition polarer Gegensatzpaare, die ja auch in den Prädikationen unserer Legende hervortritt, ist hier aufs konsequenteste durchgeführt:

Ich bin der Eine und bin Beide
Ich bin der zeuger bin der schooss
Ich bin der degen und die scheide
Ich bin das opfer bin der stoss
Ich bin die sicht und bin der seher
Ich bin der bogen bin der bolz
Ich bin der altar und der fleher
Ich bin das feuer und das holz
Ich bin der reiche bin der bare
Ich bin das zeichen bin der sinn
Ich bin der schatten bin der wahre
Ich bin ein end und ein beginn.

[1] Norden aaO. 222. [2] Norden 201 ff.

[3] Darf man da zum „Lied“ auf eine „bildliche“ Analogie verweisen? Ich muß diese Anmerkung machen, auch auf die Gefahr hin, daß ich Manchem allzu heterogene Dinge in Vergleichung zu setzen scheine. Wie der Mystiker seinen in drei Tetraden gegliederten Zwölfzeiler dem Ende zu variiert, um in der Einheit Mannigfaltigkeit zu erzielen, so hat der Künstler jenes schon oben S. 2 Anm. 2 erwähnten tarentinischen Zwölfgötter-Reliefs ein ähnliches Bedürfnis nach Modulation empfunden (vgl. Lyk. Rel. S. 23): die zwölf Götter stehen in einer Reihe, alle nach rechts schreitend, alle den linken Fuß voran. Die ersten vier blicken auch alle nach rechts; in der zweiten Tetrade wendet der erste (also der fünfte der ganzen Reihe) den Kopf zurück, in der letzten Tetrade der erste und dritte (also neunte

mit Stefan Georges „Schlußchor“ aus dem Stern des Bundes ist zu lehrreich, als daß ich der Versuchung widerstehen könnte, ihn durchzuführen.

Gottes pfad ist uns geweitet
Gottes land ist uns bestimmt
Gottes krieg ist uns entzündet
Gottes kranz ist uns erkannt.
Gottes ruh in unseren herzen
Gottes kraft in unsrer brust
Gottes zorn auf unsren stirnen
Gottes brunst auf unsrem mund.
Gottes band hat uns umschlossen
Gottes blitz hat uns durchglüht
Gottes heil ist uns ergossen
Gottes glück ist uns erblüht.

Was zunächst auffällt, ist die starre Strenge der Gesamtanlage. Stets der gleiche Akkord leitet den Vers ein: das beherrschend vorangestellte Wort ‘Gottes’. Und mit hartnäckiger Konsequenz folgt darauf stets das Substantiv, das diesen Genitiv regiert. Die Starrheit zu mildern, kann nur in den Versausgängen versucht werden, und diese Milderung wird in steigendem Maße erstrebt. Noch völlig gleich sind die ersten vier Verse gebaut. In der zweiten Tetrade bringt

---

und elfte der ganzen Reihe). So wird, je weiter dem Ende zu, desto entschiedener die Gleichgerichtetheit unterbrochen, um der ermüdenden Einförmigkeit entgegen zu arbeiten. Die oben im Text gleich zu besprechenden Verse Georges zeigen dagegen — trotz des zunächst fast unmerklichen Wechsels im Ausdruck — weit weniger das Bestreben zu variieren, als vielmehr die Tendenz strengster Gleichgerichtetheit, hieratischer Strenge. Das Analogon zu derartigen Versen ist in bildender Kunst die „Reihung identischer Gestalten“. Solche Zwölfzeiler entsprechen also in ihrer stilistisch-kompositionellen Tendenz Darstellungen, wie wir sie vorwiegend aus orientalischer Kunst kennen, sind also dem „Kunstwollen“ jener lykischen Zwölfgötterreliefs mit ihrer außerordentlichen Stilisierung vergleichbar. Ich sage das für solche Leser und Betrachter, die von der elenden, primitiv-handwerksmäßigen Ausführung der lykischen Reliefs abzusehen und die immanente, stilgebende Idee ins Auge zu fassen vermögen (über das Einzelne hierzu vgl. Lyk. Rel. S. 23 ff.).

dann die paarweis wechselnde Präposition eine Zweiteilung der Gruppe. Die dritte Tetrade führt wieder die verbalen Versausgänge der ersten ein, aber hier durch den Wechsel der Copula paarweis unterschieden, und jetzt erst, also nur in der letzten Tetrade, tritt noch der Reim hinzu, der die Verse der beiden Halbgruppen kreuzweis bindet und das Ganze in voller klingendem Abschluß rundet.

Man sieht, wie sorgsam abwägend der alte Mystiker und der aus tiefster Intuition und aus vielen Strömen einer reichen Überlieferung schöpfende Dichter ihre Zwölfzeiler gliedern, und wie beide das gleiche formale Problem, große Einheitlichkeit ohne allzu ermüdende Starrheit zu erzielen, jeder auf seine Weise zu lösen versuchen. Unabsichtlicher wirkt die Einheit in der Rede des Jünglings, gerade darum, weil sie äußerlich weniger stark betont wird, während in Georges Versen die hieratische Strenge zum absoluten Prinzip erhoben ist.

Jener unbekannte Mystiker war Späteren allzu frei gewesen: im 15. Jahrhundert begegnen wir in anderer dialogischer Einkleidung, in anderer Folge der einzelnen Antworten, doch der gleichen Gruppe von Prädikationen, aber da beginnt, um die äußere Gleichmäßigkeit ausnahmslos durchzuführen, jede Prädikation mit „ich bin“. Nicht zum Vorteil der Wirkung, wie denn diese zweite Legende „Christus der geistliche Koch“ deutlich eine Depravation und Zerfaserung jener älteren darstellt.

Es würde zu weit führen, den ganzen Text vorzulegen, und dessen bedürfen wir auch nicht. Spamer aaO. S. 146 ff. gibt den Wortlaut einer Stuttgarter Handschrift (**St**) des 15. Jahrhunderts wieder (Kgl. Bibliothek, *ms. theol. et philos. in 8° 19 f. 115r—117r*), sowie im kritischen Apparat die Varianten zweier Münchener Handschriften, **M** (Staatsbibliothek, *CGM 411 f. 49ra—50va*), entstanden 1436 und **m** (*CGM 702 f. 155r—156v*), entstanden 1447. Davon zeigt **M** viele Sinnlosigkeiten in der Schreibung und ganz sprechsprachliche Schreibweise, der Codex ist eben von einem 13jährigen Knaben geschrieben. Die Quelle, auf die **m** zurückgeht, war entschieden besser als **St** und **M**, die, wie ich gleich zeigen werde, das ursprüngliche Schema umbilden, erweitern und erlesene

Wendungen durch trivialere ersetzen. Das alte Gut hat die Vorlage von **m** noch am besten gewahrt.

Nun zur Legende selbst. Der dialogische Rahmen ist, wie gesagt, ein anderer. An die Stelle der zwölf guten Menschen sind zwölf Jungfrauen getreten, und der schöne Jüngling ist hier nun klar als Christus, als der geistliche Koch bezeichnet: *der koch hýmelrichs vnd ertrichs* $\overline{\text{jhs}}$ $\overline{\text{xps}}$. Es ist Ostern, und nach Empfang der Kommunion kehren die zwölf Jungfrauen in ihre Klause zurück, wollen nun essen. Die erste geht in die Küche; als sie nicht wiederkam, die zweite, und so nacheinander alle zwölf. In der Küche ist Christus, der geistliche Koch; jede fragt ihn, wer er sei, jeder antwortet er, und diese Offenbarung wirkt so überwältigend, daß jede, *truncken von dem edlen cýpper win gôttlicher liebin*, wie entseelt niedersinkt.

Diese zwölf Antworten Christi gehen nun auf das gleiche Schema zurück, das in der oben besprochenen Legende als einheitlicher Komplex vorliegt. Ich stelle die zwölf Antworten zusammen, wo es nötig ist unter Scheidung der hss. Überlieferung. Orthographica notiere ich natürlich nur, wo es mir aus bestimmten Gründen wünschenswert erscheint. Die römischen Zahlen bezeichnen die Stelle der Antwort im dialogischen Rahmen der jüngeren Legende, die in Klammer dahinter gesetzten arabischen die Parallele in der älteren Legende (vgl. oben S. 56).

I (1) *ich bin ain hergeladner.* (*gelader* **M** *her golduar* **m**)
II (3) *ich bin ain frôd aller der hertzen, di min begerent.* (*fraind* **M**)
III (2) *ich bin ain wort von des obrosten gotes muns.* (*oberosten* **M**)
IV (4) *ich bin ain brunn, den nieman erschôpffen mag.*
V (7) *ich bin der, der sinem vatter vil hůt verzert vnd vsz hůt geben, vnd syn rychtum da bý nie geminnert ward.*
VI (10) *ich bin ain kúng vnd hăn min rychtum von nieman.*
VII (9) *ich bin ain herr; in minem land sýend die lút alle ains willen.* (*sýend die lút* fehlt in **M**)
VIII (11) *ich bin in dem land, da ich bin wonen, da bin ich der liebst vnd der rychst.* (*ich bin ain herr vnd in dem land* etc. **m**, wiederholt aus VII)
IX (8) *ich bin der aller gewaltigost vnd darzů der alle demütigest.*
X (5) *ich bin der, der vil gemartret ist, vnd doch nie vngedultig ward.*
XI (6) *ich bin der, der an dem Crútz getôt ward, vnd doch nie starb.*

XII (12) *ich bin ain vatter miner aller liebsten. [Ich bin der höchst vnd der niderst* ⟨vgl. IX (8)⟩. *Ich bin ain brunn aller durstigen hertzen* ⟨vgl. IV (4)⟩: *der mich ain stund recht trinckt, den durst nymmer me. Ich bin ain brinnende liebi* ⟨vgl. (3)⟩ *aller durstigen hertzen.] Nun gesegen vch gut, der der gůt.* (über **m** siehe unten; aus **M** notiere ich nur: *miner aller liebsten kind*).
Also schied er von in.

Ich habe gleich bei XII (12) angedeutet, worauf die Erweiterungen, die ich in Klammern [ ] gesetzt habe, zurückgehen. Daß es willkürliches Weiterspinnen ist, beweist der Text von **m**, dessen Schluß lautet:

XII (12) *ich bin ain vater vnd můter aller creatur. Nun gesegen eŭch got der gůt. Amen.*

Hierin liegt der unwidersprechliche Beweis für den Vorzug von **m**; dieser Text allein ist frei von den lästigen Erweiterungen und Wiederholungen früher schon gebrauchter Prädikationen, und er allein bewahrt wenigstens noch einen Nachklang der wundervollen ursprünglichen zwölften Prädikation mit ihrem echt mystischen Gedankenspiel[1]:

(12) *ich bin ein vatter der můter, dv mich getragen hat.*

Die „Androgynität" ist wenigstens in **m** noch erhalten:

XII (12) *ich bin ain vater vnd můter aller creatur,*

während **St** und **M** diesen erlesenen Zug völlig beseitigen und nur die triviale Wendung behalten:

[1] Wer darüber etwas in H. Silberers Buch, Probleme der Mystik und ihrer Symbolik (Wien und Leipzig 1914) zu finden hofft, wird enttäuscht sein. Es ist darin zwar allerlei von Androgynität und Hermaphroditismus die Rede (vgl. Index), aber philologisch-historische Arbeitsmethode liegt dem Verfasser offenbar fern, obgleich er sich recht belesen zeigt (besonders im Verzeichnis der benützten Literatur). Die Freudsche Schule mit ihrer völligen Sexualisierung des Alls, bei der jede, aber auch jede Interpretation eines Textes gestattet ist, sofern sie nur zum Ziel, d. h. der sexuellen Gleichung führt, hat hier, wie auch sonst, wo sie sich auf historisch-philologisches Gebiet begab, ihre Mängel und schreiende Einseitigkeit wieder deutlich gezeigt. Ein im Prinzip entschieden diskutabler Gesichtspunkt wird durch die kritiklose Verallgemeinerung unerträglich und bringt sich durch seine Übertreibung auch um dasjenige Maß des Erfolges, das ihm an sich zukäme.

XII (12) *ich bin ain vatter miner aller liebsten* (*kind* fügt **M** noch hinzu).

Offenbar war die alte Wendung anstößig oder allzu 'mystisch'. Uraltes religiöses Gut steckt in ihr: Gott ist zugleich Vater, Mutter und Kind.

τύνη δ'ἐσσὶ πατὴρ καὶ μητέρος ἀγλαὸν εἶδος
καὶ τεκέων τέρεν ἄνθος

heißt es in Versen, die uns Porphyrios erhalten hat[1], und diese Vorstellung von der Mannweiblichkeit des Urprinzips, das sich aus sich selbst erzeugt, geht auf älteste orientalische Vorstellungen zurück; ich muß mich mit einem Verweis auf Nordens Agnostos Theos S. 228 ff.; 237 begnügen, wo reiches Material aus orphischer, gnostischer und altorientalischer Literatur verarbeitet ist. Der überaus konkreten Ausdrucksweise wegen sei nur noch ein altägyptischer Text angeführt, der uns zugleich auch das hohe Alter dieser „Ich-Prädikationen" veranschaulicht (Norden S. 217, nach Erman):

Ich bin der, der Himmel und Erde schuf . . .
Ich bin der, der das Wasser machte und die große Flut schuf,
der den Stier seiner Mutter machte, welcher
der Erzeuger ist.

Welcher zeitliche Abstand trennt diese Worte des Sonnengottes und Weltenherrschers Rê, der sich auch als „Fürst und Sohn eines Fürsten", als „Großer und Sohn eines Großen" prädiziert, von diesen Prädikationen Gottes in mittelalterlicher deutscher Mystik, und doch welche Kontinuität nicht nur der religiösen Denkformen, sondern auch der sprachlichen Ausdrucksweise! Man kann wirklich sagen, hier liegt eine ununterbrochene Reihe vor von altorientalischem Denken durch griechisch-orphische, gnostische, christliche Spekulation bis in die deutsche Mystik hinein, so wenig auch im einzelnen Fall der Orphiker etwas vom Ägypter oder der Christ vom Gnostiker oder der Mystiker von ihnen allen gewußt haben mag.

Ich habe auch nichts dawider, wenn man weniger die

[1] G. Wolff *Porphyrii de philosophia ex oraculis haurienda librorum reliquiae* S. 144.

Kontinuität betonen will, sondern lieber von spontan entstandenen „Elementargedanken" reden möchte. Das menschliche Denken verfügt eben nur über einen gewissen Typenschatz von Vorstellungen, unter denen es sich das Göttliche vergegenwärtigt. Und um so mehr müssen sich diese Vorstellungen gleichen, als auch die religiöse Rede der Menschen nur über einen begrenzten Formelschatz verfügt, in die es diese Vorstellungen kleiden kann. Gerade im Nachweis dieser stilgeschichtlichen Zusammenhänge und elementaren Analogien (denn beides liegt vor) beruht der außerordentliche Wert von Nordens Buch. Was Usener und Dieterich (um nur diese zu nennen) für die Vorstellungen vom Göttlichen aufzeigten, hat nun Norden auch auf die weite Welt der religiösen Rede übertragen und damit zuerst an konkreten Beispielen gezeigt, wie weitreichend und fruchtbringend die Betrachtung „formaler Völkergedanken", wie er sie lehrte, werden muß. Die vergleichende Religionswissenschaft auf philologischer Grundlage steht da vor neuen, großen Aufgaben.

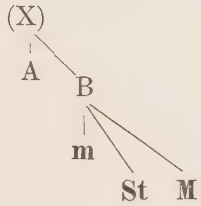
Ich wollte nur kurz auf sie hinweisen und in der Besprechung der Zwölfzeiler einen kleinen Beitrag zu diesem Gegenstand liefern. Jetzt ist noch der Vergleich der beiden Legendenfassungen zu Ende zu führen.

Während die XII. Prädikation die größte inhaltliche Abänderung zeigt und damit zugleich die unzweifelhafte Überlegenheit von 12 beweist, sind die übrigen Varianten weniger von Belang. Man wird auch in 3 dem Worte *für*, gegenüber *frôd* oder *fraind* in II (3), den Vorzug einräumen. Bei 4 und IV (4) kann man anfangs schwanken. Der *brunnen der erbermde* ist dem *brunnen* der jüngeren Rezension gewiß überlegen, dagegen liest sich *den nieman erschôpffen mag* in IV leichter als der Text in 4; die Unerschaffenheit will da, könnte man meinen, nicht recht passen. Doch wird man gerade deshalb, nach dem methodischen Grundsatz der lectio difficilior, ihr den Vorzug geben müssen; denn daß die jüngere Rezension gern glättet, zeigt ja XII (12). Und ferner stützen sich „Ursprung des Brunnens" und „der nie erschaffen ward"

gegenseitig. Denn ein uraltes Ausdrucksmittel mystischer Rede ist ja die Koinzidenz der Gegensatzpaare, man vergleiche hier nur 6, 7, 8, 10, wo das am deutlichsten ist[1]. In VI (10) wird *rychtum* wieder dem *kýnichriche* in 10 nachzustellen sein, für Reichtum hat die jüngere Fassung eine merkwürdige Vorliebe, vgl. noch V (7) und VIII (11). XI könnte zunächst ansprechender erscheinen als die analoge Prädikation 6, aber das wäre grundverkehrt: den Kreuzestod hat die jüngere Rezension deshalb hereingebracht, weil sie den Erscheinenden ausdrücklich als Christus bezeichnet (s. oben S. 62). Die ältere Legende ist viel allgemeiner gehalten, viel weniger spezifisch christlich; ihre Prädikationen könnte man sich unschwer in der mystischen Religiosität jedes Bekenntnisses, das an einen sterbenden und auferstehenden Erlöser glaubt, gesprochen denken. So zeigt sich denn durchweg die Überlegenheit, der altertümlichere Charakter der ersten Legende. Die Verschiedenheiten an sich sind nicht so groß, daß die Annahme von Mittelquellen nötig wäre. Dagegen kann die Verschiedenheit des dialogischen Rahmens und die Umordnung der zwölf Aussagen auf die Vermutung führen, daß ein ursprünglich vielleicht selbständiger Archetypus anzunehmen sei, das Schema einer zwölfteiligen Prädikation, das dann hier in diese, dort in jene Situation eingepaßt wurde. Doch ist, meine ich, dieser Gedanke abzuweisen; er wäre erforderlich, wenn die jüngere Fassung in einzelnen Teilen der älteren überlegen wäre, altertümlicher wirkte. Das ist aber, wie gezeigt, nicht der Fall und darum die Annahme, daß es diesen Komplex von Prädikationen außerhalb eines derartigen dialogischen Rahmens gegeben haben könne, nicht notwendig. Auch spricht ja die erste Prädikation dagegen, die beiden Rezensionen gemeinsam ist: „Ich bin der Geladene“ — das hat nur Sinn in solchem dialogischen Rahmen, der auch die Zwölfzahl der Aussagen befriedigend erklärt, Zwölfen wird eben die Erscheinung und Verkündigung zuteil. Damit ist natürlich keineswegs ausgeschlossen, daß die einzelnen Prädikationen älter sein und auch einzeln geläufig sein mögen. Der sorgfältige Bau der älteren

[1] Vgl. auch oben S. 59 Anm.

Legende, den ich analysiert habe, berechtigt uns zu der Annahme, daß hier in der Tat die Urform vorliegt, auch wenn es vielleicht nicht die älteste handschriftliche Aufzeichnung der Legende sein sollte. Die Zersplitterung der Antworten und ihre Aufteilung unter die zwölf Phasen des Dialogs[1] in der jüngeren Legende, wo jeder Frage jeder Nonne je eine der Prädikationen als Antwort folgt, ist so ermüdend, sich stets wiederholend, daß hierin ohne allen Zweifel eine Depravation der älteren Fassung zu erblicken ist. Wer trotzdem die jüngere Legende (B) nicht als aus der älteren (A) entwickelt ansehen möchte, muß eine Fassung postulieren, auf die beide zurückgehen (X), jedoch so, daß ihr die ältere näher steht, also etwa:



Es wäre höchst lehrreich, wenn sich weitere Spuren, sei es dieser oder jener Rezension, oder etwa jener Prädikationen in gruppenweisem Vorkommen in deutscher Mystik nachweisen ließen. Dazu reicht meine Kenntnis dieser Literatur in keiner Weise aus, dem Herausgeber der Legenden scheint weiteres Material ebenfalls nicht zur Hand gewesen zu sein (vgl. S. 195) — um so willkommener wäre jede Belehrung von anderer Seite.

[1] Erst in neuerer Zeit hat sich herausgestellt, wie weit verbreitet dieser Prozeß der Umgestaltung von Texten in der mystischen Literatur ist, vgl. über solche „Zersetzung“ und „Neubindung“ A. Spamer, Über die Zersetzung und Vererbung in den deutschen Mystikertexten (Diss. Gießen 1910) S. 14ff.

Exkurs I (zu S. 8 Anm. 3)

Christus im Apostelkollegium

Ich benutze die Gelegenheit, um auf zwei Darstellungen Christi im Apostelkollegium hinzuweisen, die zu den ältesten gehören und die mir stilistisch sehr wichtig erscheinen. Es sind zwei typenverwandte Gemmen, die Christus am Kreuz zeigen, rechts und links davon in gegenständigen Gruppen die je sechs Apostel, sehr viel kleiner gebildet als die göttlich große Gestalt Christi, so wie in der antiken Kunst die Adoranten in ihrer geringeren Größe sich von dem überragenden Gott unterscheiden. Das eine Exemplar im British-Museum weist die Inschrift *⟨I⟩XΘYC* auf[1]; die andere Gemme ist verschollen, die Abbildung bei Garrucci *Storia della arte cristiana* VI 124 zu No. 16 beruht auf einem Gipsabguß aus der Sammlung Nott. Hier ist unter dem Kreuz ein Lamm angebracht und im freien Raum auf die Gemme verteilt in fehlerhafter Schreibung die Inschrift *EHCOXPECTOC*. Beide Exemplare hat in gewohnt gelehrter und sorgfältiger Weise F. X. Dölger in seinem *IXΘYΣ* besprochen[2]. Für die Datierung der Gemme Garrucci fehlt jeder äußere Anhalt; sie kann aber des Nimbus wegen, der nicht vor 340 nachweisbar ist, nicht vor die Mitte des IV. Jhds. gehören (Leclerq allerdings weist sie ins *III^e siècle au plus tard*), Dölger möchte ins V. Jhd. herabgehen. Dagegen scheint für die Gemme des

[1] Vgl. Smith *Annual of the British School at Athens* III (1896/7) S. 201 ff., Abb. 201; O. Dalton *Catalogue of early christian antiquities of the British Museum* (London 1901) S. 7 No. 43 *pl.* I, 4. Reihe No. 43.

[2] Bd. I (= XVII. Suppl. d. Röm. Quartalschr. 1910) S. 322—326; dort vollständige Literaturnachweise und S. 322 Fig. 40 Abbildung der Gemme Garrucci, Taf. III No. 14 der des Brit. Mus.

Brit. Mus. ein äußeres Indizium gegeben: sie stammt aus Constanza und kam zusammen mit anderen Gemmen ebendaher ins Brit. Mus. Diese gehören dem I.—III. Jhd. an, und so haben denn Smith und andere die christliche Gemme dem II. Jahrhundert zugeschrieben. Aber diese Datierung kann keineswegs als gesichert gelten. Denn 1. steht nicht fest, ob es sich um einen geschlossenen Fundkomplex handelt und 2. liegt auch dann, wenn die Gemme wirklich mit den anderen zusammen gefunden wurde, immer die Möglichkeit vor, daß sie später irgendwie in die Nachbarschaft der anderen geraten ist. Der Fundbericht sagt aber nur, daß eine griechische Dame die Gemme mit anderen in Constanza gefunden hat, man kann also schlechterdings nicht die Datierung der anderen für diese eine maßgebend sein lassen. Das muß betont werden, denn an sich wäre die Datierung von Smith auf das II. Jhd. äußerst wichtig; wir hätten, wenn sie richtig wäre, damit die meines Wissens älteste Darstellung Christi inmitten der zwei Sechsergruppen von Aposteln, in schematisch primitiver Darstellung, und das wäre von größtem Belang für die Beantwortung jener Frage, die ich Lyk. Rel. S. 32 gestellt habe, und die auch Sal. Reinach *Rev. archéol.* 1913 II S. 281 offen lassen mußte. Aber, wie gesagt, die äußeren Indizien genügen keineswegs zur Rechtfertigung dieser hocharchaischen Datierung, und ohne solche wird man es schwerlich wagen dürfen, eine Kreuzigungsdarstellung ins II. Jhd. zu datieren. Im Gegensatz hierzu erscheint Dölgers Zuweisung ins V. Jhd. spät, ist jedoch, soweit ich sehe, hinreichend begründet, namentlich durch die Tatsache, daß sich die altchristliche Kunst der ersten fünf Jahrhunderte vor der Darstellung der Kreuzigung scheute. Das spricht soeben wieder Frederik Poulsen mit großem Nachdruck aus[1]. Poulsen hat die Gemmen leider übersehen. Ob die Kleinkunst hier der Großkunst voranging und sich eher an die Darstellung der Kreuzigung wagte? — Sehr bestechend ist Dölgers Vermutung, daß wir in der Gemme des Brit. Mus. wohl ein Erzeugnis des syrischen Kunsthandwerks erblicken dürfen; in Constanza herrschte ja lebhafter Grenz-

[1] Das Christusbild in der ersten Christenzeit, übers. v. Gerloff, Dresden u. Leipzig o. J. (1915) S. 71.

handel hinüber nach Syrien. Wenn diese Vermutung zutrifft, so gewinnen wir, wie ich hinzufügen möchte, sowohl zeitlich wie stilistisch eine Vorstufe zu jener syrischen Silberschale, die ich Lyk. Rel. S. 26f. erwähnte (sie ist jetzt auch bei Poulsen S. 75 abgebildet). Die schematische Reihung der Apostel, die starke Betonung des in ihrer Mitte befindlichen Dreizehnten, das sind ja gerade diejenigen Elemente, die uns im Hinblick auf die heidnischen Denkmäler des lykischen Zwölfgötterkultes besonders auffielen.

Da ich nun doch einmal das stilistische Problem jener Reliefs gestreift habe und eine ausschweifende Anmerkung mache, darf ich vielleicht noch im Hinblick auf Strzygowskis Anzeige meiner Arbeit[1] folgendes bemerken: Ich gebe ihm gerne zu, daß der von mir im Anschluß an Riegl gewählte Ausdruck „Konstantinischer Reliefstil" nicht besonders glücklich ist, weil er ein „römisches" Element, das in der Tat nicht vorliegt, zu enthalten scheint. Aber doch nur scheint! Sachlich meinen wir beide das gleiche: eben jene in jener Zeit sich durchsetzende Stilform, die in striktem Widerspruch zum klassischen Formprinzip steht. Ich schließe mich Strzygowskis Ausdruck „volkstümlich primitiv" gerne an, betone auch stärker als dort das orientalische Element, füge aber wegen einer leicht mißverständlichen Wendung Strzygowskis (aaO. S. 621) hinzu, daß die Datierung der lykischen Reliefs unabhängig von dem „konstantinischen Reliefstil" gegeben wurde.

Exkurs II (zu S. 26 Anm. 1)

Ἄγριοι θεοί

Anläßlich der Erwähnung der *ἄγριοι θεοί* möchte ich einen Nachtrag zu der Liste der *Ἀγρεῖς*, *Ἀγρευταί*, *Ἀγραῖοι* geben, die ich Lyk. Rel. S. 15ff. zusammenstellte. Eduard Meyer verdanke ich den wichtigen Hinweis auf den Sanchuniaton. In dem Abschnitt über die *εὑρεταί*, den Philon von Byblos in den *Φοινικικαὶ ἱστορίαι* gibt (Nachklang des Euhemeros, s. Jacoby, P.-W. VI 971) heißt es, FHG III 566/9) = Euseb.,

[1] Byzant. Zeitschr. XXII (1913) S. 621.

Praep. evang. I 10: *Χρόνοις δὲ ὕστερον πολλοῖς ἀπὸ τοῦ Ὑψουρανίου γενεᾶς γενέσθαι Ἀγρέα καὶ Ἁλιέα, τοὺς ἄγρας καὶ ἁλείας εὑρετάς, ἐξ ὧν κληθῆναι ἀγρευτὰς καὶ ἁλιεῖς·* ebenda 567 (10): *Ἀπὸ τούτων* (sc. *Τεχνίτου καὶ Γῆϊνου Αὐτόχθονος*) *ἐγένοντο ἕτεροι, ὧν ὁ μὲν Ἄγριος ἐκαλεῖτο, ὁ δὲ Ἀγρούηρος ἢ Ἀγρότης, οὗ καὶ ξόανον εἶναι μάλα σεβάσμιον καὶ ναὸν ζυγοφορούμενον ἐν Φοινίκῃ· παρὰ δὲ Βυβλίοις ἐξαιρέτως θεῶν ὁ μέγιστος ὀνομάζεται. Ἐπενόησαν δὲ οὗτοι αὐλὰς προστιθέναι τοῖς οἴκοις καὶ περιβόλαια καὶ σπήλαια* (vgl. die in Höhlen hausenden lykischen *ἄγριοι*, Lyk. Rel. 15 Anm. 20). *Ἐκ τούτων ἀγρόται καὶ κυνηγοί* (vgl. die lykischen Gestalten mit ihren Hunden). *Οὗτοι δὲ καὶ Ἁλῆται καὶ Τιτᾶνες καλοῦνται* (vgl. Hesych *ἄγριοι θεοί· οἱ Τιτᾶνες*, Lyk. Rel. aaO.). Diese *εὑρήματα*-Listen entstammen offenbar verschiedenen Traditionen, denn schon vorher hieß es 566 (8) von dem mehrere Generationen vor Agreus angesetzten Usoos, er habe Blut geopfert *ἐξ ὧν ἤγρευε θηρίων*. Gruppe, Griech. Kulte und Mythen I S. 398 verkennt das und konstruiert eine bewußte Steigerung. An mißverständliche Übersetzung von *Ἀγρός* aus dem Phönikischen (so Scaliger und Renan, vgl. Gruppe 335 A. 9) ist schwerlich zu denken. Bemerkenswert ist noch eine andere Stelle bei Philo: 569 (25): Kronos schenkt Berytos *Ποσειδῶνι καὶ Καβείροις Ἀγρόταις τε καὶ Ἁλιεῦσιν*. — Zu *αγρ* vgl. Sundwall, Namen der Lykier (Klio, Beiheft XI, 1913) S. 43. — Zu *Ἄρτεμις Ἀγροτέρα* (Lyk. Rel. S. 17) habe ich mir noch notiert: Bakchyl. V 123; Orakel bei Euseb., Praep. evang. V 6 = Wolf *Porphyrius de oraculis* S. 129; IG V 1 No. 977 Z. 14; Baege *De Macedonum sacris* (*Diss. Phil. Hal.* XXII 1, 1913) S. 50; 52; 55; Woodward *Annual of the Brit. School at Athens* (1911/12) S. 140 f. 148. Apollon *Ἀγρεύς* in Thessalien: *Ἀρχ. Ἐφ.* 1914 S. 17 no. 221. Auf die Weihung (wohl an den Thrakischen Reiter) *ἀγρίῳ θεῷ ἐπ[ηκόῳ(?) Α]ὐρήλιος Μουκώραλις* aus der Gegend des Dorfes Kamenitza in Bulgarien (Arch. Anz. 1915 Sp. 222) macht mich L. Malten aufmerksam. — Ungefähr gleichzeitig haben mir Paul Maas und August Brinkmann vorgeschlagen, auf dem vielumstrittenen pergamenischen Altar (vgl. Weinreich *De dis ignotis*, Hab.Schrift Halle 1914 = Arch. f. Rel.-Wiss. XVIII 1915 S. 30) zu ergänzen *ΘΕΟΙΣ ΑΓ[ΡΙΟΙΣ]* oder *ΑΓ[ΡΟΤΕΡΟΙΣ]*. Daß

ich nicht selbst auf diese epigraphisch allenfalls mögliche Ergänzung gekommen war, hat seinen Grund wohl in der sachlichen Unwahrscheinlichkeit, diese Gesellen im *πάνθεος περιβωμισμός* des Demeterheiligtums verehrt zu denken. Auch wäre, angesichts der symmetrischen Schriftanordnung, die eine Ergänzung etwas zu kurz, die andere etwas zu lang.

Exkurs III (zu Seite 56 Anm. 1)

Sakrale Zwölfzeiler

Beiläufig sei auf das merkwürdige *Salve, sancte pater Priape rerum* hingewiesen (Buecheler *carm. epigr. lat.* No. 1504). Dies halb ernsthaft, halb parodisch wirkende Gebet zerfällt in drei Teile; der erste, auf der Vorderseite der Herme eingemeißelte, umfaßt 12 Verse, die beiden anderen auf den Nebenseiten je 20 Verse. Aber auch das Dutzend auf der Vorderseite läßt sich auf die Zehnzahl zurückführen, insofern als die 10 Verse umfassenden Bitten (*da mihi* ...) eingeleitet und abgeschlossen werden durch den auch auf den Nebenseiten mehrfach wiederholten Kehrreim *salve, sancte pater Priape rerum*, der ja auch die anderen beiden Gruppen beschließt. In den Carmina Priapea sind nur 2 Gedichte zwölfzeilig (26 und 52), also irgendein sachlicher Bezug zwischen Zwölfzahl und Priap besteht natürlich nicht. — Unter den orphischen Hymnen steht eine ganze Anzahl Zwölfzeiler (9 *Σελήνης*, 24 *Νηρηίδων*, 28 *Ἑρμοῦ*, 56 *Ἀδώνιδος*, 57 *Ἑρμοῦ χθονίου*, 61 *Νεμέσεως*, 68 *Ὑγείας*, 71 *Μειλινόης*, 76 *Μουσῶν*, 79 *Θέμιδος*, 87 *Θανάτου*). ohne daß dafür ein bestimmter Grund erkennbar wäre — es sei denn eben das Abgerundete, Geschlossene, das dieser Zahl anhaftet. Eine *Laus Martis* in 12 monostichischen Hexametern findet sich in der lateinischen Anthologie No. 749 = Baehrens PLM III S. 308. Von Claudian gibt es zwei Gedichte *εἰς τὸν σωτῆρα*, und es ist lehrreich, wie so oft, auch hier die beiden Zahlen 3 und 12 konkurrieren zu sehen: Anth. Pal. I 20 ist nämlich ein Dreizeiler, Anth. Pal. I 19 ein Zwölfzeiler. Bei gelegentlichem Blättern in den *Poetae Latini aevi Carolini* (I und II hrsg. v. Dümmler, III von Traube in den *Monumenta Germaniae Historica*) fiel mir

auf, wie häufig da geistliche Gedichte und Hymnen entweder 12zeilig oder 12strophig sind. Ich nenne die *Versus Petri Grammatici* (Petrus Diaconus) I S. 48f.: *Nos dicamus Christo laudem genitoris unico* etc., 12 dreizeilige Strophen (die gleiche Form aber auch S. 49f. zu profanem Inhalt). S. 138f.: ein 12strophiger Hymnus *De Sancto Simeone*, Paulinus von Aquileia zugeschrieben. S. 365: 6 Distichen des Angilbertus: *Omnipotens dominus, qui celsa vel ima gubernas* etc. S. 603f.: eine *Salvatio et precatio vatis ad Sanctos et ad Dominum* des Ädilvulfus in 12 Distichen. S. 630: Theodulfus, 12 monostichische Hexameter: *Omnipotens dominus* etc. II S. 235f.: ein Hymnus des Hrabanus Maurus, 12 dreizeilige Strophen, dazu eine 13. als σφραγίς: *hoc hymnista carmen offert* etc., ähnlich ein Hymnus des Walahfridus Strabus, ebenda S. 418f.: 12 Vierzeiler, dazu ein 13. als Clausel: *Doxa sit patri genitoque Jesu* etc. S. 254f.: 12 dreizeilige Strophen *De resurrectione Domini* und S. 296 ein Hymnus des Walahfridus Strabus von 12 Vierzeilern. Die Zwölfzahl, mit ihren beliebten Faktoren 4 und 3, liegt eben gar zu nahe als *numerus apostolicus.* Und für beides mag eine Spielerei des Sedulius Scottus noch als Beleg angeführt werden (III S. 183f.), eine poetische, jedoch nicht 12zeilige Epistel an Vulfengus, wo der 3silbige Name des Adressaten und der 4silbige des Absenders zum Zahlenspiel herhalten müssen:

1f. Vulfengo domino duodenas opto salutes
Nam chorus hoc numero gaudet apostolicus....
9f. Vulfengi nomen concludit syllaba trina,
Est quod dilectus ter bonus ille deo;
Syllaba, Sedulii nomen conclude quaterna
Fontis evangelici sacra fluenta notans.

Exkurs IV (zu S. 57 Anm. 1)

Dodekaden und Triskaidekaden aus deutscher Mystik

Die mir bekannten Arbeiten über typische Zahlen im Mittelalter geben aus der deutschen Mystik keine

speziellen Nachweise; zu nennen sind von solchen Arbeiten: W. Knopf, Zur Geschichte der typischen Zahlen in der deutschen Literatur des Mittelalters (Diss. Lpz. 1902) S. 58—68 über Zwölfzahl, S. 68 f. über Dreizehn; in der Einleitung reichhaltiges Verzeichnis älterer Literatur, wo Petrus Bung zu nennen gewesen wäre (s. oben S. 16 Anm. 1); H. Bergner, Handbuch der kirchlichen Kunstaltertümer in Deutschland (Lpz. 1905) S. 561; J. Sauer, Symbolik des Kirchengebäudes (Freiburg 1902) S. 61 ff.; F. Friedensburg, Die Symbolik der Mittelaltermünzen I (Berlin 1913) S. 17 ff.

In der deutschen Mystik ist die Zusammenstellung von Sprüchen von 12 Weisen beliebt, vgl. die oben S. 57 erwähnten „Sprüche der 12 Meister", ferner den „Polylog der 12 Meister in Paris" [1], die „Sprüche der 12 Anachoreten" [2]. Dann für Zwölfzahl zur Anordnung von Fragen oder als Dispositionsschema vgl. die 12 Fragen, die Spamer (Diss. aaO. S. 129) erwähnt, ferner einen Traktat *von den XII nutzen unsers herren lîchnames* [3]. Beliebt ist auch 2 × 12, vgl. Otto von Passaus mystisch-erbauliches Buch von den 24 Alten [4]; Tauler gliedert einen Vortrag in 24 Punkte [5], ebenso Nikolaus von Basel, und zwar alphabetisch geordnet [6]. Auszüge aus Johannes Niders 24 goldenen Harfen gibt Vetter aaO. S. 82 ff., und 24 *zeichen eines wâhrhaften Grundes* enthält ein Traktat bei Pfeiffer aaO. II S. 457 ff. Fristen von 12 Jahren, Wochen, Tagen sind häufig z. B. bei Nikolaus von Basel [7], und zwar gelegentlich unmittelbar nach Erwähnung der 12 Apostel oder im Gefolge der 13 — ich möchte bei solchen Erscheinungen dann von „Attraktionskraft der Rundzahl" oder „Affinität typischer Zahlen" reden. In der eben von

[1] Text z. B. bei Vetter, Lehrhafte Litteratur des 14. u. 15. Jahrhunderts, II. Teil, Geistliches = Kürschners National-Litteratur XII 2 weitere Literaturnachweise in Spamers oben genannter Dissertation S. 149.

[2] Spamer, Diss. S. 25.

[3] Pfeiffer, Deutsche Mystiker des 14. Jahrhunderts (1857) II S. 373 ff.; ob sich die Zuweisung an Meister Eckhart heute noch aufrecht erhalten läßt, weiß ich nicht, die Unsicherheit ist hier ja sehr groß.

[4] K. Schmidt, Nicolaus von Basel (Wien 1866) S. 24.

[5] Ebenda S. 13. [6] Ebenda S. 37; 75 Anm. 38.

[7] Ebenda S. 36; 212; 331; 332.

A. Bömer herausgegebenen interessanten „Pilgerfahrt des träumenden Mönchs“ [1] S. 74 ff. V. 3263 ff. werden die 12 Glaubensartikel durch *zwolf schellen silber glich* symbolisiert. Für die eben genannte „Attraktionskraft der Rundzahl“ und zugleich als Probe mystischer Verwertung heiliger Zahlen diene ein Abschnitt aus Hermann von Fritzlars Heiligenleben (Pfeiffer aaO. I S. 47), der auch noch aus einem anderen Grund für uns wertvoll ist: *Der zwelfte âbint. In anderen landen heizet iz der oberste tag ume di grôzen ding di hûte geschehen sîn an den drin kunigen: di suchten daz kint und funden iz alsô hûte. Daz bedûtit, daz di drîe krefte der sêle sullen daz kint suchen. — — — Dô diz kint was drîzehen tage alt* [2], *dô brâchten ime di kunige ir opfer; und dô he drîzig jâr alt was und drîzên tage, dô wart her getouft. Dar nâch uber ein jâr ûffe disen selben tag dô machte her wazzer zu wîne. Dar nâch uber ein jâr dô spîsete her daz volc in der wustenunge mit funf brôten und mit zwein vischen; und diz geschach allez ûf den drîzenden tag alse di meistere wollen. Iz ist manigerleige sin von disen kungen. Di einen sprechen daz si heizen von Caldêâ, und daz ir zwelfe wêren, der hilden ie drî ein virteil jârs di wache* usw. Wichtig ist uns hier die Teilung der 12 in 3×4, die uns schon verschiedentlich begegnete [3],

[1] Deutsche Texte des Mittelalters, hrsg. v. d. Berl. Akad. XXV (1915).

[2] In einem alten Dreikönigslied (Vesper, Der Psalter S. 292) heißt es:

Aus Morgenland in aller Eil,
Kaum dreizehn Tag, viel hundert Meil,
Berg auf, Berg ab durch Reif und Schnee
Gott suchten sie durch Meer und See.

Die Zahl ist aber nicht konstant (vgl. Sauer aaO. 56 A. 2). In einem alten Lied (R. v. Liliencron, Deutsches Leben im Volkslied um 1530 S. 82) lesen wir:

sie reiten daher in aller eil
in dreißig tagen vierhundert meil.

Die Zahl 13 ergibt sich natürlich als Intervall zwischen Christfest und Dreikönig. Eigenartige Zahlangaben in Clemens Brentanos Marienleben (Werke, hrsg. v. Schüddekopf-Öhl XIV 2, 1913 S. 270 und 285 f.).

[3] Vgl. oben S. 58; 59 Anm. 3; 60 f.; 73 und unten S. 76; 77; 83; 84. Diese Teilung liegt, wie schon gesagt, außerordentlich nahe. So hat sich z. B. die Legende gebildet, die Apostel seien zu drei und drei nach den vier Himmelsrichtungen ausgezogen, um die Welt zu bekehren, vgl. E. v. Dobschütz, Deutsche Rundschau Bd. 111 (1902) S. 98.

und wichtig ist vor allem die Mitteilung der Variante über die Zahl der Könige aus dem Morgenland. Denn während die Tradition des Abendlandes fast ausnahmslos die Dreizahl der Magier festhält, geben namentlich syrische Überlieferungen ihre Zahl auf 12 an[1]. Im Matthäusevangelium 2, 1—12 ist bekanntlich keine Zahl genannt, aber schon früh wurde aus der Dreizahl der Gaben geschlossen, es seien eben drei Könige gewesen, die sie darbrachten. Das erste ausdrückliche Zeugnis bietet Leo d. Gr. (440—461)[2]. Die morgenländische, wesentlich syrische Tradition überliefert seit dem Buche Seth die Zwölfzahl der Magier; doch kennt man sie auch im Abendland. Kehrers Bemerkung (aaO. S. 24): „Petrus Abälard (1079—1142) ist wohl der einzige unter den abendländischen Gelehrten, der unter Benutzung des apokryphen Buches Seth die Zwölfzahl der Magier bestätigt", bedarf also der Ergänzung; denn unser Mystikertext beweist die Kenntnis dieser Überlieferung auch in weiteren Kreisen und jüngerer Zeit. Ferner hat Kehrer nicht beachtet, daß auch in profaner Literatur die Zahl der Könige aus dem Morgenland auf 12 angegeben wird, so z. B. im Straßburger Druck von 1489 der *Historia de preliis*[3] — der Alexanderroman hat also mit dazu beigetragen, diese vorwiegend syrische Tradition dem lateinischen Abendland zu vermitteln[4]. Wichtig für die von mir eben betonte Gliederung der 12 in 3×4 ist der Umstand, daß

---

[1] Über die Zahl und Namen der Magier vgl. Eb. Nestle, Marginalien und Materialien (Tübingen 1898) II S. 65—83; Hugo Kehrer, Die heiligen drei Könige (Studien zur Deutschen Kunstgeschichte, Heft 53, Straßburg 1904) S. 22—30; in der erweiterten Fassung dieser Arbeit: Die heiligen drei Könige in Literatur und Kunst (Leipzig 1908) spricht Kehrer nur gelegentlich über die Frage der Zahl, vgl. Bd. I S. 19; 22; 65. Ich füge hinzu: Bratke, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sasaniden (Texte und Untersuchungen, hrsg. v. Harnack u. Schmidt, N. F. IV, 1899) S. 162; Dietrich, Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1909 S. 163; Bezold, Arch. f. Rel.-Wiss. XVI (1913) S. 560.

[2] Kehrer aaO. (Stud. z. D. K. G.) S. 22. [3] Nestle aaO. S. 73.

[4] Da ich diese Frage hier nur streife, ohne sie wirklich behandeln zu wollen, wird man nicht erwarten, daß ich den Urwald der Alexanderroman-Tradition auf die Zwölfzahl der Magier hin durchforsche, wozu ich jetzt weder Muße noch Lust habe. Auf den Tadel der Spezialisten bin ich natürlich gefaßt.

man den Matthäusbericht mit der Dreizahl der Gaben und die syrische Tradition über die Zwölfzahl der Könige miteinander auszugleichen versuchte: da müssen eben je vier Könige Gold, vier Weihrauch und vier Myrrhen darbringen[1].

Eine der charakteristischsten Erscheinungen sind aber die „13 Gottesfreunde", Nikolaus von Basel und seine 12 Gefährten, deren Berufung durch gleichartige und gleichzeitige Traumgesichte auch für jeden, der den Erscheinungen des Traumlebens vom völkerpsychologischen Gesichtspunkt aus seine Aufmerksamkeit einmal geschenkt hat, von außerordentlichem Interesse ist. In der Christnacht von 1379 und den zwei folgenden Nächten (man beachte die „Trigemination" der Träume, vgl. oben S. 30 A. 2) hört Nikolaus, halb zwischen Wachen und Schlaf, eine Stimme, er solle sich am nächsten Gründonnerstag an einem bestimmten Platz einfinden, er werde dort 12 Gottesfreunde antreffen. Und ebensolche Traumstimmen wurden auch den anderen 12 zuteil. Am Gründonnerstag fanden sich alle zusammen ein, Nikolaus als das Haupt der Zwölf[2]. Auch diese Dodekas gliederte sich in 3×4; denn 4 Gottesfreunde waren nachher stets mit Nikolaus zusammen, die übrigen 8 in verschiedenen Ländern zerstreut. Die Wertschätzung der 13 als Gruppenzahl bezeugt auch ein Brief des Nikolaus von Basel an den Straßburger Comthur, worin er rät, die Zahl der Johanniter des Grünen-Wörths solle 13 nicht überschreiten, mehr dürfte schädlich werden[3]. Es ist also auch im Mittelalter die 13 keineswegs durchweg unheilvoll, sie ist ebensogut wie in der Antike „heilige Zahl", Zwölf plus positiver Eins. Eine himmlische Bestätigung der 13 Gottesfreunde erfolgt dann, als sie sich konstituiert hatten, durch einen unter wunderbaren Umständen herabkommenden „Himmelsbrief", den sie gleich in verschiedenen Sprachen zu lesen vermögen. Seine Anrede sei wenigstens mitgeteilt: *Ir vil lieben heimelichen fründe gottes, ir alle drizehene*[4].

---

[1] Kehrer aaO. S. 29.

[2] K. Schmidt aaO. S. 45 verweist mit Recht auf das Vorbild der Apostel, das wenigstens in letzter Linie vorschweben wird.

[3] Schmidt aaO. 45f.; 305.

[4] Ebenda S. 338; Vetter aaO. S. 190.

Exkurs V (zu S. 57 Anm. 3)

Zahl und formale Gliederung

Die Erscheinung, daß die inhaltlich gegebene typische Zahl auch auf die formale Gestaltung bestimmend wirkt, soll an einigen aufs Geratewohl herausgegriffenen Beispielen kurz beleuchtet werden. Ich wähle absichtlich keine von so umstrittener Art, wie sie z. B. A. Ludwich in seinem Buch über Homerischen Hymnenbau (1908) verwendet hat, sondern vielfach trivialere — wenn man so will —, dafür aber um so unwidersprechlichere. Natürlich hängt diese Erscheinung aufs engste zusammen mit der oben S. 74 hervorgehobenen „Attraktionskraft der Rundzahl". Das liegt gewiß meist ganz unbewußt zu Grund, jedoch fehlt es auch nicht an Beispielen, wo man die — bisweilen sogar ausgesprochene — Absicht merkt und mitunter eben auch „verstimmt wird". Es erscheint am einfachsten, den Stoff nach den Zahlen anzuordnen, nicht historisch, was nur auf Grund eines systematisch aufgesuchten Materials mit einiger Gewähr möglich wäre, indes ich nur über gelegentliche Beobachtungen verfüge.

Drei. *Τρισσοὺς ἀθανάτους χωρεῖ λίθος* beginnt ein Epigramm des Philodem von Gadara[1], und es ist nur stilgerecht, wenn dies Thema in 3 Distichen durchgeführt wird. Ähnlich beginnt Antipater (Anthol. Pal. XVI 220) *Τρίζυγες αἱ μοῦσαι,* und auch dies, der potenzierten Drei geltende Thema wird ganz triadisch abgehandelt, in 3 Distichen, deren jedes eine Musentrias zum Gegenstand hat. Wie oft hat man den Ausonius wegen seiner Pedanterie gescholten, weil er dem *Griphus ternarii numeri* gerade dreimal zehn Verstriaden gab! Das ist doch nur in der Ordnung; ein antiker Mensch, der noch dazu das Dogma des *ter unus* auch in christlicher Prägung bekannte, empfand diese Kongruenz von Stoff und Form ebenso naturgemäß, wie die Hegelianer auch heute noch durch 3 dividierbare Inhaltsverzeichnisse ihrer philosophischen Theseis, Anti- und Syntheseis drucken lassen. Es wäre freilich hübscher

[1] Anthol. Pal. XVI 234; Kaibel *Index lectionum* Greifswald 1885 S. 26.

gewesen, wenn Ausonius das Geheimnis der Verszahl dem Leser zu erraten überlassen hätte. Nicht daß er gerade sie wählt, ist pedantisch, wohl aber, daß ers ausdrücklich sagt[1]:

hic quoque ne ludus numero transcurrat inerti,
ter decies ternos habeat deciesque novenos.

Das Vorbild des Ausonius wirkt nach: in karolingischer Zeit dichtet Audradus *De sancta Trinitate* in 63 Versen[2]. Die Trinität verlockt eben unwiderstehlich zu Triaden, und wie weit das Gefallen des Mittelalters an solchen Spielereien ging, zeigt besonders deutlich eine Subscriptio des schottischen Mönchs Dubthach[3], die ich hersetze, trotzdem es keine Versspielerei ist, aber die Häufung gleichartiger Zahlelemente aufs beste veranschaulicht; sie steht unter der Abschrift der Periegese des Priscianus:

Dubthach hos versus transscripsit tempore parvo:
Indulge, lector, qui mala scripta vides.

tertio idus Apriles
tertio anno decennovalis cicli (838)
tertio die ante pascha
tertia decima luna incipiente
tertia hora post meridiem.
tribus digitis
tribus instrumentis:
penna membrano
atramento,
trinitate auxiliatrice.

Vier. Es liegt nahe, bei den 4 Jahreszeiten die Vierzahl herrschen zu lassen: so kennen wir aus der lateinischen Anthologie eine *Laus quattuor temporum* in 4 Hexametern[4], ein Doppeldistichon *De quattuor temporibus anni*[5], und über die Tetrasticha gleichen Themas im *Ludus XII sapientium* wird unten S. 90 noch zu sprechen sein, ebenso über eine Vergrößerung dieses Themas und seine Kombination mit den 12 Monaten (vgl. S. 84).

Fünf. Entsprechend behandelt man das olympische *πένταθλον* in 5 monostichischen Hexametern[6] oder spricht in

---

[1] Ausonius ed. Schenkl S. 132; Peiper S. 205.
[2] *Poetae Latini aevi Carolini* III S. 743 ed. Traube (*Mon. Germ. hist.*).
[3] Traube aaO. S. 685.
[4] PLM IV S. 290 = Anthol. Lat. I no. 116.
[5] Riese zu Anthol. Lat. II no. 864.
[6] Cougny, Anthol. Graec. Append. IV 99.

karolingischer Zeit Walahfridus Strabus *De quinque partibus rhetoricae* [1].

Sieben. Häufiger sind Beispiele aus dem Bereich der Siebenzahl. Aussprüche der 7 Weisen sind zu einem Siebenzeiler zusammengefaßt in der lateinischen Anthologie (II no. 882 = Hygin., fab. 221). Die älteren Vorbilder, nämlich die *ἀποφθέγματα τῶν ἑπτὰ σοφῶν* Anthol. Palat. IX 366 und ihre lateinische Nachahmung [Ausonius] S. 250 Sch., 409 P. haben vor den 7 Hexametern einen, beziehungsweise zwei Einleitungsverse. Das gleiche Thema wird von Luxorius in 2×7 Versen abgehandelt [2], und bekannt sind jene 7×7 Verse gleichen Inhalts, die *Septem sapientium sententiae septenis versibus explicatae* [3]. Dem Ausonius hat man sie beigelegt, einmal weil er ein Freund von Zahlenspielerei ist [4], und dann natürlich auch des echten *Ludus VII sapientium* wegen, in dem jedoch die Siebenzahl im einzelnen nicht formgebend ist. Über die 7 Tage der ersten Weltenwoche spricht Eugenius Toletanus in 7 Versen, es ist das *Heptametron de primordio mundi* [5]. Sehr viel erlesener, weil versteckter, ist die Kongruenz zwischen Stoff und Form, wenn Licentius in seinem *Carmen ad Augustinum* über die kosmische Bedeutung der Siebenzahl — Sphärenmusik u. ähnl. — gerade in Vers 7—14 seines Gedichts spricht; diese formale — Spielerei, wie wir sagen, Feinheit, wie man's damals empfand — hat Zelzner in seiner verdienstlichen Dissertation nicht genügend hervorgehoben [6]. Vielleicht darf hier auch auf Martianus Capella verwiesen werden. Sein Werk *De nuptiis Philologiae et Mercurii* umfaßt zwar 9 Bücher, davon entfallen aber die zwei ersten auf die mythische Einkleidung. Das Thema, die 7 Artes liberales, werden in den restlichen 7 Büchern behandelt, je eine in einem Buch. L. VII enthält die Ausführungen *De*

[1] *Poetae Latini aevi Carolini* II S. 359 ed. Duemmler.

[2] PLM IV S. 414 = Anthol. Lat. I no. 351.

[3] PLM III 159ff.; Ausonius S. 246ff. Sch., 406ff. P.

[4] Sehr maniriert z. B. das Begleitgedicht zur Übersendung der 30 Austern, S. 135 Sch., 251 P.

[5] In Vollmers Dracontiusausgabe (*Mon. Germ. Hist. script. antiqu.* XIV) S. 256.

[6] *De carmine Licentii ad Augustinum*, Diss. Breslau 1915, S. 18ff.

arithmetica, die deutlich unter Varros Einfluß stehen (über dessen Hebdomaden siehe Anhang I). Ich halte es nicht für zufällig, daß dies VII. Buch mit einer 7zeiligen Rede der personifizierten Arithmetica schließt, die sich in 4 + 3 Verse gliedert — die umgekehrten Zahlen von Trivium und Quadrivium. Als Klausel kommt ein achter Hexameter hinzu, die Worte des Dichters: *Sic ait ac reticens propiori adiuncta sorori est.*

In jenen oben S. 57 erwähnten „Gesängen der 7 Klausnerinnen“ [1] ist die Siebenzahl maßgebend auch für die formale Gliederung: ἀρχά und die 7 Sänge selbst sind 7zeilig, es folgt dann noch ein 10zeiliger ἐπίλογος.

Acht. Im Gebiet der Achtzahl wüßte ich nur zu nennen die 2 × 8 Verse *De octo vitiis* eines schottischen Mönchs (Traube aaO. S. 692f. no. 10).

Neun. Ergiebiger ist wieder die Neun. Kataloge der 9 Musen gibt es in 9 monostichischen Hexametern griechisch und in lateinischer Nachahmung, Anthol. Palat. IX 504 ~ PLM III 243 = Anthol. Lat. II no. 664 = [Auson.] S. 251 Sch., 412 P.; ein anderer, mit Clio beginnend, Anthol. Lat. I no. 88, ebenfalls 9zeilig. In 2 × 9 Versen hat ein Anonymus in der griechischen Anthologie (IX 505) das gleiche Thema behandelt. Die Form des elegischen Distichons schließt natürlich einen Neunzeiler aus, aber da weiß man sich elegant zu helfen. Ich erwähnte schon S. 78, daß Antipater die Neunzahl der Musen auf ihre Wurzel, die Trias, zurückführt, und so die 3 × 3 Musensyzygien in 3 Distichen besingt. 9 Distichen wären für dies Thema wohl zu weitläufig, diese Formung finde ich wenigstens nicht. Antipater von Thessalonike (Anthol. Palat. IX 26) besingt die 9 weltlichen Musen, die 9 kanonischen Dichterinnen, in 5 Distichen, aber da ist es gewiß eine beabsichtigte Pointe, wenn das letzte folgenden Wortlaut hat, also gerade der 9. Vers des Gedichts die Neunzahl hervorhebt:

9f. *ἐννέα μὲν Μούσας μέγας Οὐρανός, ἐννέα δ’αὐτὰς*
Γαῖα τέκεν θνατοῖς ἄφθιτον εὐφροσύναν.

---

[1] Spamer, Texte aaO. S. 180 mit Literaturangaben; H. A. Grimm „Von Gottes und Liebfrauenminne“ (Insel-Verlag, o. J.) S. 20ff.

Zehn. Für die Zehnzahl kann wieder nur ein Beispiel dienen, die 10 *Monosticha de decem plagis Aegypti* des Eugenius Toletanus (Vollmer aaO. S. 256).

Zwölf (6 und 24). Weit reicheres Material liefert natürlich die Zwölf. Seit alters her sind die 12 Taten des Herakles kanonisch — an sich ist das selbstverständlich nur eine zur Rundzahl erstarrte Auslese aus reichhaltigeren Überlieferungen [1] — und da liegt es nahe, sie katalogartig in einem Zwölfzeiler aufzuzählen. Das geschieht in der griechischen Anthologie (XVI 92 = Plan. IV 92), in Versen, die Tzetzes, Chil. II 36, 490 ff. dem Quintus Symrnäus beilegt — mit Unrecht übrigens. Es ist klar, daß das alte Epigramm mit der 12. Tat im 12. Vers abschloß: *δωδέκατον δ'ἤνεγκεν ἐς Ἑλλάδα χρύσεα μῆλα*, wie auch in einer nicht interpolierten Hs. steht, und wie es die gleich zu nennende lateinische Nachahmung voraussetzt. Aber die unberechenbare „Überschußzahl" hat auch hier wieder die Hand im Spiel, und wie man auch sonst von einer „13. Heraklestat" scherzhaft spricht [2], und wie Herakles selbst als 13. Gott in Frage kommt [3], so las schon Tzetzes hier einen 13. Vers mit einer 13. Tat:

Θεστίεω θυγατρῶν τρισκαιδέκατος πέλεν ἆθλος.

Tzetzes ist verständig genug, das richtig zu charakterisieren:

Οὕτω μὲν γέγραφεν αὐτός, συντάξας ἐν τοῖς ἄθλοις
Τὸν ψευδοτρισκαιδέκατον ἆθλον οὐκ ὄντα τοῦτον.

[1] Vgl. P. Friedländer, Herakles S. 2.

[2] Seneca, Apocol. 5, wo hinsichtlich der dreizehnten Heraklestat Bücheler und Ball in ihren Kommentaren nichts anmerken; darum sei außer auf das oben im Text behandelte Epigramm noch auf eine Wanderanekdote verwiesen, die bald dem Diogenes, bald Diagoras, bald Euripides (über solches Schwanken vgl. G. A. Gerhard, Phoinix von Kolophon S. 286 und Arch. f. Rel.-Wiss. XV 1912 S. 396) eine scherzhafte Anspielung auf einen *τρισκαιδέκατος ἆθλος* des Herakles in den Mund legt. Die Quellen sind: Clem. Alex., Protr. II 24 (Bd. I S. 18 Stählin); Athenagoras, apol. 4 (Geffcken, Apologeten 123 u. 169; hier jedoch nur kurze Erwähnung ohne den Zahlenscherz); Epiphanios, Ancor. 103 (S. 124 Holl); Schol. Arist., Nubes 830; Tzetzes, Chil. XIII 373 ff. (mit eigenen Bemerkungen des Tzetzes); Gnomol. Vatican. 276, vgl. Sternbach, Wiener Studien X (1888) S. 236 f., ferner die Tübinger Theosophia und Bureschs Bemerkungen dazu, Klaros S. 119 no. 70.

[3] Lyk. Rel. 11 Anm. 10.

Dieser an sich nicht üble Witz wohl eines heidenfressenden Byzantiners wird vergröbert und verbreitert, und dadurch die Kongruenz zwischen Verszahl und Inhalt zerstört in jenen Hss. der Anthologie, die auf Vers 12 zwei weitere folgen lassen:

Τὸ τρισκαιδέκατον, τοῖον λυγρὸν ἔσχεν ἄεθλον·
μουνονυχὶ πεντήκοντα ξυνελέξατο κούρας.

Diese Tat hat jedenfalls lebhaften Eindruck auf die weiterschaffende Phantasie der Abschreiber gemacht.

Die authentische 12zeilige Form des Katalogs ist nachgeahmt in den *Monosticha de aerumnis Herculis* im Corpus der Ausoniana (S. 153 Sch., 106 P. = Anthol. Lat. II no. 641), und ein anderer lateinischer Zwölfzeiler über das gleiche Thema wird unten noch zu erwähnen sein (S. 90). Im *Griphus ternarii numeri* zerlegt übrigens Ausonius die Zwölfzahl der Heraklestaten in die uns nun sattsam bekannten Faktoren 3×4 (vgl. oben S. 75 A. 3):

28 f. *et qui conceptus triplicatae vespere noctis*
iussa quater ternis adflixit opima tropaeis.

Um bei Ausonius gleich zu bleiben, sei auf seine *Caesares* verwiesen, in denen er die Reihenfolge, die Regierungsdauer und den Tod der 12 von Sueton behandelten Kaiser in jeweils 12 monostichischen Hexametern bespricht (112 f. Sch., 183 ff. P.). Ferner stehen im Corpus der Ausoniana 12 *Monosticha de mensibus* (S. 10 Sch., 98 P. = Anthol. Lat. II no. 639), 12 Disticha des gleichen Inhalts (Sch. u. P. aaO.) und 12 Hexameter über das Thema *In quo mense quod signum sit ad cursum solis* (13 Sch., 102 P. = Anthol. Lat. II no. 640). Die Zwölfzahl der Monate forderte zu solchen Spielereien natürlich geradezu heraus, und so bietet denn auch die Anthol. Palat. IX 383 entsprechendes über die *Μῆνες Αἰγυπτίων* und IX 384 über die *Μῆνες Ῥωμαίων* 12 Distichen. Aus der lateinischen Dichtung sind noch zu nennen 6 Distichen *De natura dierum singulorum mensium* (Anthol. Lat. I no. 394), eine *Laus omnium mensium* in 12 Distichen (ib. 117), des Dracontius 2×12 Hexameter *De mensibus*[1] und die 12 Tetrasticha *De singulis mensibus*

[1] Vollmer S. 227; PLM V 214; ed.² (Vollmer) V 234; Anthol. Lat. II no. 874ª.

eines Anonymus (Anthol. Lat. I no. 395). Aus karolingischer Zeit erwähne ich ein anonymes *Ydioma mensium singulorum* in 4 × 12 Versen (Dümmler aaO. S. 644 f.). Eine Kombination der Monatszahlen mit dem Jahreszeitenthema enthält ein Gedicht der Anthologie (II no. 864 = PLM V 379). In jedem der 12 Verse wird ein Monatsname genannt, und auf die 4 Jahreszeiten entfallen gemäß der üblichen Zerlegung dann je 3 Verse, was auch dadurch betont wird, daß Vers 1—3 die Worte *aestatis, aestivo, aestivas*, 4—6 *autumni, autumnas, autumno*, 10—12 *ver, vernis, vernante* enthält. In v. 7—9 ist der Text lückenhaft und verderbt; da aber in 8 *hiemis* erhalten ist, so müssen gleichartige Formen für 7 und 9 vorausgesetzt werden; Rieses Konjektur in 7, *hiemale* statt des überlieferten *brumale* zu setzen, ist also absolut sicher, und in Vers 9 stand eine ähnliche Form in der Lücke. Es handelt sich also um eine ganz streng durchgeführte Kontamination eines tetradischen und dodekadischen Stoffkomplexes in dodekadischer Form, die aber auch formal die Tetras deutlich soll durchschimmern lassen.

Die Monatszahl bestimmte die Buchgliederung für des Palladius *Opus agriculturae*: den Hauptstoff teilt er nach den einzelnen Monaten ein, davor kam ein Buch allgemeiner Einleitung, und als Postludium fühlte er sich gedrängt, ein poetisches Buch *De insitione* zu geben. Das macht zusammen allerdings *Libros XIV*, aber mit hebdomadischer Gliederung hat das nichts zu tun.

Wenn man schon die beklagenswerten Übelstände seines Zeitalters in gerade ein Dutzend zusammenfassen will, dann ist es auch folgerichtig *De duodecim abusivis saeculi* in 12 Kapiteln zu handeln, wie dies Ps.-Cyprian (III S. 152 ff. Hartel) tut.

Erwähnenswert scheinen mir auch die Fälle, wo die gegebene Zwölfzahl innerhalb eines Literaturwerkes 12zeilige Inhaltsangaben veranlaßt. Die 12 Bücher von Vergils Aeneis regten dazu (und zu 6zeiligen) um so eher an, als sie ja in ihrer ersten Hälfte gleichsam als Nachahmung der 2 × 12 Odysseegesänge, in ihrer zweiten als die der Iliasbücher galten[4]. So

[1] Servius zu VII init.; Birt, Buchwesen S. 138; Heinze, Virgils epische Technik[3] S. 458.

handelt in dem unten S. 89 f. zu nennenden Agon der 12 Weisen Basilius in 12 Versen *De XII libris Aeneidos*, ein Anonymus in *Monosticha in libris Aeneidos* ebenfalls (PLM IV 176), ein anderer bedarf dazu gar nur 12 Hemistichia (PLM IV 178 = Anthol. Lat. II no. 672[a]). Unter den *Monosticha in cunctis libris Vergilii* beziehen sich naturgemäß die 12 letzten auf die Aeneis (PLM IV 177). Erschöpfender läßt sich freilich der Inhalt einzelner Bücher in mehrzeiligen *argumenta* darstellen; „Ovid" wählte jeweils 10 Verse, was zur Dodekas keine Beziehung hat; Pentasticha werden unten S. 90 zu erwähnen sein. Dagegen in den Hexasticha des Sulpicius (PLM IV 169 ff. = Anthol. Lat. II no. 653) und in den Tetrasticha (IV 173 = Anthol. Lat. II 654) sind Faktoren der 12 gewählt.

Die Vergilkommentare schließen sich an diese Einteilung selbstverständlich an, und auch Priscians *Partitiones XII versuum Aeneidos principalium* (Gramm. Lat. III S. 459) ist eine ohne weiteres verständliche Erscheinung. Nur hinweisen möchte ich darauf, daß Donat auf die 12 Bücher Einzelerklärung ein 13. folgen lassen wollte, das allgemeinere Erörterungen zu geben bestimmt war[1]. Es kam nicht dazu — ein Mißgeschick, das man als Philologe bedauern kann, das aber zu den *arcana numerorum mysteria* schwerlich jemanden bekehren wird. Aber reizvoll ist es zu sehen, daß dieser Zahlenkobold[2]

---

[1] VII 646 (Bd. II S. 97 Georgii): *Tamen, ne quid libro decerpi videatur, dicemus aliqua, [reliqua] eius uno libro, qui tertius decimus erit, cum totius operis conplexione dicturi, ut historiae per duodecim libros sparsae et cetera, quae supra dicta non sunt, possint evidenter apparere.*

[2] Die Dreizehn hat es auch verschuldet, daß Straparola in seinen *Piacevoli notte* nicht das gleiche Dispositionsschema durch das ganze Buch hin beibehielt. Während in den 12 ersten Nächten je 5 Novellen meist größeren Umfangs erzählt werden, enthält die letzte, die 13., deren 13 von geringerer Größe — also wieder: Attraktionskraft der typischen Zahl. Dreizehn ist da, nebenbei gesagt, so wenig eine böse Zahl wie in Boccaccios *Filocopo*, wo in Buch V *tredici quistioni disputate per l'una e per l'altra parte, e tutte intorno a'casi d'amore* abgehandelt werden (*Opere* Florenz 1723 II S. 25—106); das hängt eben, wie bei Straparola, mit der Zahl der Dialogpersonen zusammen. Aber die fatale 13 spielt trotzdem eine Rolle bei Straparola: man lese *favola* V der *notte seconda* nach (ed. Rua I 1899 S. 119 ff.), die Geschichte von den 13 gleichen Mehlsäcken; in zwölfen ist Mehl, im dreizehnten steckt der Liebhaber, der vom Ehemann

auch in einer anderen Frage der antiken Vergilexegese spukt. Gab es 12 oder 13 unlösbare Vergilprobleme? Zunächst, daß die runde Zwölfzahl im allgemeinen und die Buchzahl der Aeneis im besonderen diese Problemzahl verschuldet, ist klar. Es wäre nun lehrreich zu wissen, ob die mit der 12 rivalisierende Angabe von 13 unlösbaren Vergilproblemen auf einer mechanischen Korruptel in den Hss. beruht, oder ob man tatsächlich im Altertum hier das Dutzend mit Überschußzahl vertrat. Die beiden maßgebenden Textstellen sind diese:

Servius zu Aen. IX 361: *Sane sciendum locum hunc esse unum de XII.* (so die bessere Überlieferung; *XIII* gibt der Floriacensis) *Vergilii sive per naturam obscuris, sive insolubilibus, sive emendandis, sive sic relictis, ut a nobis per historiae antiquae ignorantiam liquide non intellegantur.*

Servius zu Aen. XII 74: *Sciendum tamen est, locum hunc unum esse de insolubilibus XIII.* (der Reginensis bietet *XII*) *quae habent obscuritatem, licet a multis pro captu resolvantur ingenii.*

Ribbeck in den Prolegomena seiner Vergilausgabe S. 109 und Comparetti-Dütschke, Vergil im Mittelalter S. 54 A. 3 verzeichnen das Schwanken der Angaben; Norden, bei einer gelegentlichen Erwähnung (Agnostos Theos S. V), die natürlich die Frage als solche nicht streifen will, spricht von 12. Einen Erklärungsversuch gibt H. Georgii, Aeneiskritik S. 516 A. *), der annimmt, die Zahl XIII sei dadurch entstanden, daß man zu den an erster Stelle genannten 12 Problemen das in der zweiten Stelle erwähnte als 13. hinzugenommen habe, und daß die solcherart durch Irrtum entstandene Zahl dann an jener ersten Stelle in einer Hs. aus Mißverständnis eingesetzt sei. Das kann sein; aber jedenfalls wird die Möglichkeit, daß die Alten tatsächlich von *XIII insolubilibus* sprachen, nicht ohne weiteres abgewiesen werden dürfen. Es kann ja — wenn

---

gebührend verprügelt wird. Die Zahl 13 — wohl als gesteigertes Dutzend — kommt auch sonst für die Buchgliederung in Betracht; so ist es schwerlich Zufall, daß die beiden Bücher von Eichendorffs „Dichter und ihre Gesellen" jeweils 13 Kapitel umfassen. Und gewiß hängt es mit der Symbolik dieser Zahl zusammen, daß das 13. Kapitel des ersten Buchs mit dem Tod der Juana schließt. Die Romantiker haben dafür ja Sinn, vgl. oben S. 17 Anm.

man das den Vergilexegeten zutrauen darf — in scherzhafter Weise eine Crux als 13. *πρόβλημα* bezeichnet worden sein, so wie man auch im Scherz von einer 13. Heraklestat sprach (siehe oben S. 82), gerade weil die Zwölfzahl kanonisch war und an der Zahl der Bücher ihre Stütze hatte.

Merkwürdig ist auch das Walten der Zahl bei der Thebais des Statius. Es sind 12 Bücher, das erste Buch hat 720 (= 60 × 12) Verse, und 12 Jahre lang will der Dichter daran gearbeitet haben — ob man ihn aber beim Wort nehmen darf?

O mihi bissenos multum vigilata per annos
Thebai

sagt er selbst (XII 811 f.), aber er kann ja auch abrunden. Daß man bei solchen autobiographischen Angaben vorsichtig sein darf, wenn Rundzahlen mit im Spiel sind, hat unlängst Birt gezeigt[1]. Später, im 4.—6. Jahrhundert[2], wurden dann 12zeilige Argumente zu jedem der 12 Bücher der Thebais verfaßt[3]. Da spielt, zumal auch das erste Buch der Achilleis 80 × 12 (960) Verse hat, Zufall und Rundzahl und Absicht kaum entwirrbar ineinander.

---

[1] „Die Fünfzahl und die Properzchronologie" Rhein. Mus. LXX (1915) S. 253 ff. — Dazu eine Analogie: Der oben S. 77 erwähnte Mystiker Nikolaus von Basel hat eine biographische Schrift verfaßt, das „Buch von den fünf Mannen", in dem er von sich und seinen vier Freunden spricht (S. 102 ff. bei K. Schmidt, Nicolaus von Basel). Darin heißt es nun von einem der Freunde, daß er *an dem funften dage widder bi uns* war (S. 118); bald taucht die gleiche Frist wieder auf *also beschach es darnoch wol über funf dage* (S. 121); von Konrad, ihrem Koch, heißt es *das der funf jor bi uns ist gesin* (S. 129); dann wird das biblische Gleichnis von den *funf broten* herangezogen (S. 131); und während man doch sonst von den 4 Weltenden redet, so spricht der Verfasser dieser Schrift die Befürchtung aus, daß er und seine Freunde, also zusammen 5, *in funf ende der cristenheit geteilet wurdent* (S. 133). Endlich in dem Begleitbrief, mit dem er das Buch der 5 Mannen abschickt, entschuldigt er die schlechte Schrift mit der Behauptung: *Mir was not, ich schreip alle dise ding in fúnf dagen, wan ich muoste Ruopreht hinweg senden* (S. 310). Auch hier wird man gut tun, der Attraktionskraft der herrschenden Zahl allerlei zu gut zu halten und die 5 Tage der Niederschrift nicht als gesichertes biographisches Datum zu buchen.

[2] Vgl. Klotz, Arch. f. lat. Lexikographie XV (1907) S. 269.

[3] Abgedruckt bei Klotz, Ausgabe der Thebais S. 476 ff.

Anhangsweise sei auf eine öde Spielerei hingewiesen, auf die Inhaltsangabe zur Ilias, die Stephanos Grammatikos verbrochen hat, 24 Hexameter, je ein Vers ein Buch bezeichnend, und noch dazu kombiniert mit einer alphabetischen Akrostichis von *A—Ω* (Anthol. Palat. IX 385; O. Jahn, Griechische Bilderchroniken S. 100).

Nicht so spielerisch und schematisch wie in vielen der eben genannten Beispiele ist die Beziehung zwischen Gedichtinhalt und Verszahl in jenem schon mehrfach herangezogenen altgriechischen Epigramm mit der Erwähnung der 12 Götter (vgl. oben S. 58), an das noch einmal erinnert sei. Auch in den 2×12 Versen auf Sol[1], für die ich Arch. f. Rel.-Wiss. XVIII (1915) S. 604 die innere Beziehung nicht hervorheben konnte, liegt sie jedoch sonnenklar zu Tag: es sind die 2×12 Stunden von Tag und Nacht, die die Zahl 24 bestimmen und damit Nordens Vermutung evident machen (Agnostos Theos 174 A. 3), in der Gruppe der allein noch erhaltenen 23 Hexameter, die auch sonst nicht in Ordnung ist, sei ein weiterer zu ergänzen. Schließt doch das Gedicht mit dem Vers:

Sol noctis lucisque decus, Sol finis et ortus.

Noch ein anderer, stilistischer Grund scheint mir dafür zu sprechen, daß die Zahl 2×12 wirklich erfüllt war. Größere Gruppen sakraler Verse, die alle mit dem Gottesnamen beginnen, sind wohl nicht allzuhäufig. Mir sind augenblicklich nur die klangvollen orphischen Verse auf Zeus gegenwärtig, die in der Schrift *περὶ κόσμου* c. 7 und bei Eusebios und Stobaios zitiert werden (Abel, Orphica frg. 46 u. 123), alle mit *Ζεύς* beginnend. Da hat schon Roscher[2] darauf hingewiesen, es sei doch schwerlich Zufall, daß es gerade sieben sind. Das ist durchaus sinnvoll, Zeus als Weltenherrn mit dieser im Kosmos so vielfach verankerten und durch die philosophisch-mystische Spekulation betonten Zahl in Beziehung zu bringen. Ferner, daß Martial V 24, 15

Hermes omnia solus et ter unus

[1] PLM IV 434 = Anthol. lat. I no. 389; verfaßt von einem Nachahmer des Dracontius? (vgl. Vollmer, P-W V 1460).

[2] Abhandl. d. Sächs. Gesellsch. d. Wissensch. XXIV Abh. 6 S. 23.

eine hellenistische Bekenntnisformel parodisch verwertet, ist bekannt[1]; ich gehe weiter und behaupte, daß der gesamte Bau des Gedichtes, die 14 mit *Hermes* beginnenden Prädikationen, zu denen der eben angeführte 15. als auch äußerlich sich abhebende Klausel hinzutritt, in diesem Sinne „sakral" komponiert ist. Hier Siebenzahl, dort Zwölfzahl, das sind die instinktiv wirksamen, abrundenden Größen.

Zum Schluß sei noch ein der Manier des Ausonius nahestehendes, für uns besonders lehrreiches Beispiel genannt — lehrreich, wie eine Karikatur es eben sein kann —, in dem inhaltliche und formale Zahlenspielerei einen schier unerträglichen Umfang angenommen hat. Ich meine die *Versus duodecim sapientium de diversis causis*[2]. 12 Schüler veranstalten einen Agon zur Geburtstagsfeier für ihren Lehrer Asmenius. Er vollzieht sich in 12 Stationen. Zuerst trägt jeder der 12 einen Vers vor, der jeweils aus 6 Worten und jedes Wort aus 6 Buchstaben besteht, so daß also jeder Vers 3×12 Buchstaben enthält (z. B. *Sperne lucrum: versat mentes insana cupido*). Die zweite Station eröffnet der zweite Schüler, und so geht es weiter, derart daß also die zwölfte der zwölfte Schüler einleitet. In der zweiten Station sind, dem steigernden Aufbau entsprechend, 12 Disticha aufgegeben, ebenso in der dritten und vierten. In der fünften dann Tristicha und in

---

[1] Usener, Rhein. Mus. LVIII (1903) 36; Reitzenstein, Hellenist. Wundererzählungen 126f.; Die hellenist. Mysterienreligionen 90f.; Norden, Agn. Theos 246. Zu dem reichen, von Norden gesammelten Material zum 'Drei-Eins' und 'All-Eins' können noch, außer einem Hinweis auf F. Marx zu Lucilius 613 (Bd. II S. 228), vor allem die Verse des Valerius Soranus hinzugefügt werden, die schon Varro zitierte, und die uns Augustin, civ. dei VII 9 aufbewahrte: *In hanc sententiam etiam quosdam versus Valerii Sorani* (vgl. Baehrens, Poet. Rom. Frg. S. 273 no. 4) *exponit idem Varro in eo libro, quem seorsum ab istis de cultu deorum scripsit* (Riese, Sat. Men. rel. append. S. 252); *qui versus hi sunt:*

Juppiter omnipotens regum rerumque deumque
Progenitor genetrixque deum, deus unus et omnes.

Bezüglich der androgynen Prädikation: *progenitor, genetrixque* verweise ich auf das oben S. 63f. Gesagte, sie ist, gerade wenn man das *unus et omnes* wörtlich nimmt, nur konsequent.

[2] PLM IV S. 119ff. = Anthol. Lat. II No. 495—638.

der sechsten bis achten Tetrasticha. In der siebenten Station kommt zur tetrastichischen Form noch ein entsprechender Inhalt: es sind die schon oben S. 79 erwähnten *Tetrasticha de quattuor temporibus.* In der neunten Station sind 12 Pentasticha *De duodecim libris Aeneidos* zu bilden. Die zehnte füllen Hexasticha, die elfte Hexasticha *De duodecim signis* und die zwölfte Polysticha. Innerhalb dieser letzten Gruppe ist der Zwölfzeiler *De XII libris Aeneidos* hervorzuheben, auf den ich oben S. 85 schon verwies, vor allem aber das Einleitungsgedicht, in dem die Spielerei ihren Höhepunkt erreicht: der 12. Schüler beginnt diese 12. Station mit 12 Versen über die 12 Taten des Herakles[1].

[1] Auch dazu ist oben S. 82f. einiges gesagt.

Anhang I

Varro, Stefan George, Dante

Im Einleitungsbuch zu seinem 'Imagines' oder 'Hebdomades' genannten Werk spricht Varro über die Siebenzahl, führt, als ein römischer „Hippokrates" oder antiker Roscher, eine Fülle von Siebener-Gruppen an[1], erwähnt dann, als Eingreifen der bedeutungsvollen Sieben in sein persönliches Leben, daß zur Zeit, da er dies Buch schreibe, er selbst schon in die 12. Hebdomade seiner Lebensjahre eingetreten sei und bis dato 70 Hebdomaden Bücher verfaßt habe[2], und ordnet den Inhalt des Werkes nach Hebdomaden und ihrem Vielfachen an. Es ist dies übrigens ein deutliches Zeichen dafür, wie sehr er unter griechischem Einfluß stand; denn bei den alten Römern spielte die Siebenzahl eine weit geringere Rolle als bei den Griechen und im Orient, sie hatten eher eine Abneigung gegen diese Zahl[3]. Um so bemerkenswerter ist diese varronische Disposition.

Der Einfachheit halber lege ich sie mit den Worten von M. Schanz dar, der die Ergebnisse der Forschung zusammenfaßt[4]: „Das erste lateinische illustrierte Buch waren die

---

[1] Z. B.: *Septem opera esse in orbe terrae miranda et sapientes item septem fuisse et curricula ludorum circensium sollemnia septem esse et ad oppugnandas Thebas duces septem electos.* Gellius III 10, 16.

[2] Gellius III 10, 17: *Se quoque iam duodecimam annorum hebdomadam ingressum esse et ad eum diem septuaginta hebdomadas librorum conscripsisse.*

[3] Wölfflin, Arch. f. lat. Lexikographie IX (1894) S. 341 ff.; Roscher, Abhdl. d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. XXIV Abh. 1 S. 72.

[4] Röm. Lit. Gesch.[3] I 2 (1909) S. 431 f., wo man die Literatur verzeichnet findet; nachzutragen wäre da zu den griechischen Vorstufen die jetzt schon recht ansehnliche Literatur über die „hippokratische" Schrift

Imagines oder Hebdomades Varros. Diese Gallerie, welche Varro im Jahre 39 abfaßte“ ⟨ich würde lieber sagen, abschloß [1]⟩, „bestand nach dem Katalog aus 15 Büchern und zählte nach Plinius 700 Bildnisse, von denen immer je 7 zu einer Einheit, zu einem Blatte zusammengeschlossen waren, daher der Titel Hebdomades. Die Verteilung der 700 Bildnisse oder 100 Hebdomaden auf die Bücher, für welche nicht mechanische Vervielfältigung anzunehmen ist, ist ein Problem, das durch vereinte Bemühungen mehrerer Gelehrter also gelöst wurde: Varro nahm 7 Zweige der Ruhmesbetätigung an. Da er seine Berühmtheiten sowohl in der nichtrömischen als in der römischen Welt suchte, führte er eine Zweigliederung des Werkes in der Weise durch, daß er in jedem der 7 Fächer ein Buch den Nichtrömern (Griechen), ein zweites den Römern widmete; auf diese Weise erhielt er 14 Bücher, wozu noch ein Einleitungsbuch kam. Die Bücher mit den geraden Nummern waren den Nichtrömern, die mit ungeraden den Römern gewidmet. Auf diese 15 Bücher waren die 100 Hebdomaden Bilder so verteilt, daß das Einleitungsbuch die ältesten Vertreter eines jeden der 7 Fächer sowohl bei den Griechen als bei den Römern aufführte, sonach zwei Hebdomaden Bilder enthielt, jedes der folgenden 14 Bücher 7 Hebdomaden in sich schloß, was für die 14 Bücher 98 Hebdomaden ausmacht; die 2 Hebdomaden des Einleitungsbuchs und die 98 Hebdomaden der 14 Bücher geben aber 100 Hebdomaden, d. h. 700 Bildnisse. Jedes Bildnis wurde erläutert durch ein metrisches Elogium, das, wie wir aus Symmachus wissen, nicht immer Varro zum Verfasser hatte, und durch einen prosaischen Text.“

---

von der Siebenzahl, die Roscher übersichtlich zusammenstellt: Die hippokratische Schrift von der Siebenzahl in ihrer vierfachen Überlieferung (Paderborn 1913) S. XII f. (= Stud. z. Gesch. u. Kultur d. Altertums, hrsg. v. Drerup, VI Heft 3/4). Die varronischen Fragmente jetzt bei Funaioli, Grammat. Rom. frg. I S. 214 f.

[1] Von diesem aus einer unbefangenen Interpretation von Varros Worten sich ergebenden Jahre abzuweichen, ist kein Anlaß; denn der Grund, aus dem sich Klotz (in dem gleich zu nennenden Aufsatz) genötigt sieht, dies Datum zurückzuschieben und an die Jahre 38/37 zu denken, fällt weg, da sich seine Entdeckung nicht aufrecht erhalten läßt, vgl. unten S. 93 ff.

Es sind also auch 700 Epigramme und ebensoviel Prosastücke.

Wir wissen, daß Varro von diesem Werk eine Epitome veranstaltete; im Katalog der varronischen Schriften, den Hieronymus uns bewahrt hat, wird außer den Imagines selbst, davon getrennt, aufgeführt: *Ἐπιτομὴν ex imaginum libris XV libros IIII.* Da es nun eines der häufigsten Schreiberversehen ist, *U* und *II* zu verwechseln, so hat Ritschl die bestechende Vermutung ausgesprochen, die Epitome der Hebdomades habe nicht IV, sondern sinnvoller Weise VII (*UII*) Bücher gehabt (Opusc. III S. 529*)). Die Änderung erscheint so leicht, und innerlich so gut begründet, daß man sie ungern aufgeben möchte. Jedoch wären wir dazu gezwungen, wenn sich die Entdeckung von R. Klotz bewahrheiten sollte, der im Hermes XLVI (1911) S. 1ff. nachzuweisen versuchte, daß der hieronymianische Katalog auf Varro selbst zurückgehe und nirgend anderswo herstamme als — aus der Praefatio der Imagines. Beweis: die von Hieronymus genannten *libri* ergeben die Summe von 490. (Das ist unumstößlich richtig.) Und da Varro, wie er selbst sagt, damals, als er die Einleitung zu den Imagines schrieb, 70 Hebdomaden Bücher, also $70 \times 7 = 490$, verfaßt hatte, so seien es eben die bei Hieronymus aufgezählten 490, da ein Zufall in der Übereinstimmung der Zahlen ausgeschlossen sei. Damit falle aber jede Berechtigung weg, an den bei Hieronymus überlieferten Buchzahlen etwas zu ändern, und es müsse also bei den IV Büchern der Epitome sein Bewenden haben (S. 7 A. 4).

Die Entdeckung ist frappant, scheint schlagend, und seufzend beruhigt man sich bei der ärgerlichen Disharmonie — wenigstens im ersten Moment. Dann aber fragt man sich verwundert: Wie, Varro sollte, noch ehe die Imagines oder Hebdomades erschienen waren, sich selbst schon epitomiert haben — denn sonst könnte die Epitome doch nicht schon in der Praefatio der Editio maior mit unter den das Walten der Siebenzahl illustrierenden libri genannt werden. Gab es denn so viele Bibliophilen in Rom, daß die gleichzeitige Ausgabe der billigen und bequemen Epitome der illustrierten Luxusausgabe keine Konkurrenz gemacht haben sollte? Und eine

Epitome zu den 'Imagines sive hebdomades', die weder Imagines hatte noch in der äußeren Gliederung dem anderen Titel entsprach? So sollte sich Varro das mystische Spiel der Hebdomas selbst verpfuscht haben, und das alles, noch ehe das große Werk ausgegeben war? Sachliche und buchhändlerische Unwahrscheinlichkeiten in Fülle. Dazu kommen andere Gegengründe, die nicht sofort in die Augen springen. Mißlich ist zunächst, daß man die Buchzahl der *Antiquitates*, XLV, dadurch erklären muß, es seien eben die IV Bücher *De gente populi Romani* mit eingerechnet. Unerklärlich, und von Klotz als unbegreiflich auch zugestanden, ist das Fehlen der Bücher *De poetis*. Fatal das Vorhandensein der III Bücher *Rerum rusticarum*, die sicher nach 39 verfaßt sind und deshalb nötigen, Varros Worte nicht beim Wort zu nehmen, sondern sie zu dehnen, so daß sie notdürftig auch noch die Jahre 38 oder 37 mit umfassen. Unbegreiflich sind, unter dieser Voraussetzung, die Worte des Hieronymus: *Et alia plurima, quae enumerare longum est. Vix medium descripsi indicem et legentibus fastidium est.* Ich kann mir die Erklärung von Ritschl und Klotz nicht zu eigen machen, Hieronymus meine nur Büchertitel, nicht Buchzahlen, die er sorgsam zusammengefaßt habe, da es ja auf einen Vergleich der Produktion des Varro und des Origenes ankomme. Denn wenn Hieronymus die libri wirklich genau zusammenfaßt und verzeichnet, nur in der Wiedergabe der einzelnen Titel gekürzt hat, warum macht er dann die eben angeführte Bemerkung, die den Leser irreführen, die varronische Produktion ungefähr noch einmal so groß erscheinen lassen und damit den Vergleich zuungunsten des Origenes abschwächen mußte? Die Worte des Hieronymus besagen für jeden Unvoreingenommenen — und das war doch seine Adressatin Paula —, daß Varros Produktion erheblich umfangreicher war, daß er, Hieronymus, einen vorhandenen Katalog kürzend wiedergibt, nicht zu Ende ausschreibt, auch wenn man das *medium* nicht wörtlich nehmen will. Stammt nun dieser Katalog von Varro selbst, dann stand er eben nicht in den Imagines, denn dann durften es nur 490 libri sein, und des Hieronymus Abbrechen mit jener Bemerkung wäre sinnlos. Überhaupt, der einzige Grund, der Varro dazu

führen konnte, in der Praefatio zu den Hebdomades, also einem mehr populären, in keiner Weise autobiographischen Werk, einen Katalog seiner Bücher zu geben, konnte doch nur dessen Verwertbarkeit in maiorem hebdomadis gloriam sein. Das setzt aber voraus, daß er vollständig ist; die Bücher *De poetis* hätte Varro nicht übergehen dürfen — denn deren Fehlen konnte ihm ja jeder Leser der Imagines vorrücken — und setzt ferner voraus, daß nicht *alia multa* dabei standen, weil beides, das Minus wie das Plus, das Walten der 7 illusorisch gemacht hätte, und eben dies sollte doch demonstriert werden.

Die Klotz'sche Entdeckung führt also zu einer solchen Fülle von Schwierigkeiten, löst die vorhandenen nicht, schafft vielmehr neue Unwahrscheinlichkeiten und ist in sich selbst widerspruchsvoll, so daß ich sie mit Marx [1], Hendrickson [2] und Norden [3] abweisen muß. Ihr einziger Beweis, die Zahl 490 als Summe der libri im hieronymianischen Katalog, beruht eben doch auf einem Zufall; nicht mehr und nicht minder als die Gesamtzahl der von Hieronymus genannten Werke: die ist nämlich 39. Und das hat mit 39 a. Chr. n., dem Editionsjahr der Imagines, wirklich nichts zu tun.

Doch kehren wir, *ne legentibus fastidium sit*, wieder zur Epitome zurück. Ich will nicht behaupten, sie müsse VII Bücher umfaßt haben, obwohl, wie gesagt, diese Verschreibung zu den trivialsten gehört; wenn sie aber wirklich nur IV hatte, dann ist sie eben zu einer späteren Zeit veranstaltet, was ja auch an sich das Natürliche ist, zu einer Zeit, als Varro nicht mehr der Fanatiker hebdomadischer Systematisierungen war.

Man hat sich viel über den „wunderlichen Pedantismus", den Varro mit der Siebenzahl treibt, aufgehalten. Dabei bedachte man, meine ich, allzuwenig, daß dem antiken Menschen die Zahl als ordnendes Wesen der Dinge eine viel bestimmendere Macht war, als sie unserem Denken erscheinen will, das darin weder vom Pythagoreismus oder seiner hellenistischen Nach-

[1] Ber. d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. LXIII (1911) S. 50 A. 2.
[2] *Classical Review* VI (1911) 334—343.
[3] Einl. in die Alt.-Wiss. I² S. 415.

blüte, noch von der spätantiken oder mittelalterlichen Zahlensymbolik befruchtet ist. *Ἐξ ἀριθμῶν τὰ ὄντα,* lehrten, nach Aristoteles (Met. *N* 3, 1090 a 22), die Pythagoreer. *Ὁ βίος ἀνθρώπων λογισμοῦ κἀριθμοῦ δεῖται πάνυ· ζῶμεν ἀριθμῷ καὶ λογισμῷ· ταῦτα γὰρ σῴζει βροτούς* sagt Epicharm (frg. 255 Kaibel). Überall wirkend ist die Natur und Kraft der Zahl, in göttlichen, dämonischen und menschlichen Dingen, verkündet Philolaos[1]. Kein Falsch ist an ihr, wie es der Natur des Unbegrenzten und Unvernünftigen anhaftet. „Trug bläst mit nichten in die Zahl hinein; feind und verhaßt ist ihrer Natur der Trug, die Wahrheit aber verwandten Hauses und Stammes mit dem Geschlecht der Zahl“[2]. Und so ließen sich viele Stimmen der Alten sammeln, bis zu den Sätzen Isidors: *Ratio numerorum contemnenda non est,* oder: *Tolle numerum in rebus omnibus, et omnia pereunt.* Von ganz besonderer Bedeutung ist die Siebenzahl — darüber brauche ich ja, dank den zahlreichen und trefflichen Arbeiten von Roscher, Hehn, Boll und anderen[3]

---

[1] Frg. 11, Diels, Vorsokratiker[3] I S. 314: *Ἴδοις δέ κα οὐ μόνον ἐν τοῖς δαιμονίοις καὶ θείοις πράγμασι τὰν τῶ ἀριθμῶ φύσιν καὶ τὰν δύναμιν ἰσχύουσαν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς ἀνθρωπικοῖς ἔργοις καὶ λόγοις πᾶσι παντᾶ καὶ κατὰ τὰς δημιουργίας τὰς τεχνικὰς πάσας καὶ κατὰ τὰν μουσικάν.*

[2] Ebenda: *Ψεῦδος δὲ οὐδὲν δέχεται ἃ τῶ ἀριθμῶ φύσις οὐδὲ ἁρμονία· οὐ γὰρ οἰκεῖον αὐτοῖς ἐστι. τᾶς τῶ ἀπείρω καὶ ἀνοήτω καὶ ἀλόγω φύσιος τὸ ψεῦδος καὶ ὁ φθόνος ἐστί.*

ψεῦδος δὲ οὐδαμῶς ἐς ἀριθμὸν ἐπιπνεῖ· πολέμιον γὰρ καὶ ἐχθρὸν τᾷ φύσει τὸ ψεῦδος, ἃ δ' ἀλήθεια οἰκεῖον καὶ σύμφυτον τᾷ τῶ ἀριθμῶ γενεᾷ. Die oben gegebene Übersetzung (mit geringer Abweichung) nach H. Schmalenbach, Das Seiende als Objekt der Metaphysik (Diss. Jena 1909) S. 35.

[3] Ich kann nur die wichtigsten Beiträge nennen: E. Wölfflin, Arch. f. lat. Lex. IX (1896) S. 333ff.; F. v. Andrian, Mitt. d. Anthropol. Gesellsch. Wien XXXI (1901) S. 225—274; W. H. Roscher, Ennead. u. hebdomad. Fristen (Abhandl. d. Sächs. Gesellsch. d. Wiss. XXI 3, 1903); Sieben- und Neunzahl (ebenda XXIV 1, 1904), Hebdomadenlehren d. griech. Philos. u. Ärzte (ebenda XXIV 6, 1906), auch die Enneadischen Studien sind hier zu nennen (ebenda XXVI 1, 1907); Hippokratische Schrift von der Siebenzahl (ebenda XXVIII 5, 1911) und die oben S. 91 Anm. 4 genannte neue Schrift Roschers hierüber; J. Hehn, Siebenzahl u. Sabbat (Leipziger semitistische Studien II 5) Leipzig 1907; Nilsson, Arch. f. Rel.-Wiss. XIV (1911) S. 423ff.; Boll, P.-W. Artikel Hebdomas; Lebensalter S. 24ff. (= Neue Jahrbücher XXXI 1913 S. 112ff.); Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese (Lpz. 1914) S. 197.

nicht ausführlich zu sprechen, sondern verweise für alles Nähere auf deren Schriften. *Τί γὰρ οὐ φιλέβδομον τῶν ἐν τῷ κόσμῳ μέρος, ἔρωτι καὶ πόθῳ δαμασθὲν ἑβδομάδος*, fragt Philo, und ähnlich der Spätling Martianus Capella: *Quid autem te, HEPTAS, venerandam commemorem? Πάντα φιλέβδομα* ist ein Schlagwort, auf das sich die Völker fast der ganzen Erde einigen können. Die Sieben ist die vollkommene Zahl, sie ist, wie es in einem, dem Philolaos zugeschriebenen Ausspruch heißt, *ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων, θεός, εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς ἑαυτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων.* Sie wird von den Pythagoreern gepriesen *ut optimus et naturalissimus et sufficientissimus*[1]. Heiden wie Christen erkennen in ihr die Zahl der höchsten göttlichen Weisheit: *(Septenarius) numerus rationis superae perfectio est*, heißt es bei Martianus Capella, und Hieronymus sagt geradezu: *Sicut septenarius numerus habet sacramentum suum, sic sanctificatus atque perfectus et, ut ita dicam, verus est numerus, qui unione retinetur et unius Dei maiestate concluditur.* Noch eine Äußerung, die nicht wie die Mehrzahl der bisher genannten zum oft zitierten Gemeingut gehört, sei verzeichnet, Worte des von den Franziskanern bewunderten, vom vierten Laterankonzil der Häresie schuldig erklärten, von Dante als Prophet verehrten Abtes Joachim von Fiore († 1202), in dessen Schriften hebdomadische Konstruktionen der Welt- und Erlösungsgeschichte, des Alten und Neuen Testaments wahre Orgien feiern: Die Siebenzahl ist, heißt es da[2], *tantae perfectionis . . ., ut vix aut nunquam possit carere non dico qualicumque sed perfecto mysterio.* Und an einer anderen Stelle[3]: *Plus habet virtutis, quam exprimere lingua possimus.*

Die Gründe, die zu der dominierenden Stellung dieser Zahl führten, möchte ich mit den Worten Bolls zusammen-

[1] Chalcid., in Tim. S. 100, 6 Wrobel.

[2] F. Tocco *L'eresia nel medio evo* (Florenz 1884) S. 358 Anm. 2. Seine Schriften, hauptsächlich *De concordia utriusque testamenti, Psalterium decem chordarum, Apocalypsis expositio* sind selten, aber sowohl Tocco wie namentlich Engelhardt, Kirchengeschichtliche Abhandlungen (Erlangen 1832) S. 1—150; 260—291 und Ch. U. Hahn, Geschichte der Ketzer im Mittelalter III (Stuttgart 1850) S. 71—175; 259—346 geben umfangreiche Auszüge. Über die Nachwirkungen bei Dante vgl. K. Vossler, Die göttliche Komödie I (Heidelberg 1907) S. 227f.

[3] Hahn aaO. S. 315.

fassen[1]: „Wie kaum eine andere schien gerade sie sich immer und überall als eine natürliche Offenbarung aufzudrängen... Durch den Umlauf des Mondes gegeben, bestätigte sie ihre Geltung an Plejaden und Hyaden und Großem und Kleinem Bären und Orion und zuletzt an der Zahl der sieben Wandelsterne, die mit eigenem Willen und unabhängiger Bewegung ihre Straße durch die Fixsterne zogen. So scheint sie am Himmel, der den Juden und den Christen wie den Griechen die Herrlichkeit Gottes erzählt, unmittelbar und vielfach geoffenbart; so ist sie auch in den nachchristlichen Jahrhunderten die heilige Zahl schlechthin geblieben, die sie seit pythagoreischer Zeit war, *numerus perfectionis.* Und wenn eine Zahl, die so unmittelbar im Kosmos sich offenbart, zur Abgrenzung von Fristen besonders geeignet scheinen mußte, so hatte sie obendrein noch einen Rückhalt im Menschenleben selbst, an Tatsachen der Embryologie, Biologie und Pathologie, die man beobachtet zu haben glaubte." Darf man fragen, ob es nicht vielleicht gerade der kosmische Wert der Siebenzahl war, der Varro bestimmte, nach ihr seinen Orbis pictus berühmter Männer zu gliedern, und daß er die in jedem Zweig von Kunst- und Lebensbetätigung hervorleuchtenden Koryphäen gleichsam als Siebengestirne anordnete? Möglich wäre doch wohl ein solcher Gedanke gewesen, zumal da schon die Alexandriner, worauf mich Boll hinweist, ihre sieben Tragiker als Plejade bezeichneten: *οὓς Πλειάδα ἐκάλεσαν διὰ λαμπροὺς εἶναι ἐν τῇ τραγικῇ ὡς τὰ ἄστρα τῆς Πλειάδος* (Schol. Hephaest. p. 236, 7 Consbruch; vgl. Susemihl, Alex. Lit. I 269).

Zur kosmischen Geltung der Siebenzahl traten dann in der Antike noch andere hebdomadische Gegebenheiten und führten zu den eigenartigsten Kombinationen, aus denen ich nur eine herausgreifen möchte, weil in ihr die so wichtige pythagoreische Entdeckung der 7 Töne innerhalb der Oktave bestimmend nachwirkt und damit eine weitere Hauptwurzel für das Ansehen der Siebenzahl bloßgelegt ist, die nun wieder vom musikalischen Bereich zu dem kosmischen, wo sie an sich schon fest haftet, zurückstrebt. Die Beobachtung nämlich, daß es

[1] Lebensalter aaO. S. 24f.

7 tönende Planetensphären, 7 Töne in der Oktave, 7 Tonarten, 7 Vokale gibt, verdichtete sich zu der Behauptung, daß die Töne der Planetensphären, die wir nicht bewußt wahrnehmen, weil wir sie von Geburt an ohne Pause hören, die 7 Vokale seien[1]. Und so läßt noch der Gnostiker Markos den ersten Himmel *A* tönen, den zweiten *E* und so fort bis zum *Ω*[2]. Ist es schon verwunderlich und phantastisch, so zeigt es doch — und zwar nicht einmal ohne eine gewisse imponierende Größe dieser barocken Konzeption —, wie bedeutsam auch das musikalisch-künstlerische Element in das kosmische hinübergreift.

Nicht anders als bei den Griechen, den Juden des Alten Testaments und der Kabbala und den Christen, denen die Siebenzahl, eben als Zahl des Universums, der Universalkirche ganz besonders zuzukommen schien[3], spielte auch bei den Babyloniern die Sieben eine durchaus beherrschende Rolle. Nur ein Teil ihres Geltungsbereiches kann hier gestreift werden, auf den möchte ich aber nicht verzichten; und da ich selbständig nicht nacharbeiten kann, muß ich mich der Worte des zuverlässigen und zuständigen Fachmanns bedienen. J. Hehn stellt in seiner schon genannten Schrift über Siebenzahl und Sabbat die Bedeutung dieser Zahl für die Kunst der Babylonier also dar[4]: „Aus der Idee des vollkommenen, abgeschlossenen Ganzen, die der Siebenzahl zugrunde liegt, erklärt sich wohl auch deren Gebrauch in der Kunst der Babylonier, auf den Roscher (Fristen 30 Anm. 105) aufmerksam macht. Hier sei nur an den Lebensbaum des bekannten Siegelzylinders erinnert, auf dem man den Sündenfall zu finden glaubte: der Baum hat als Symbol der Fülle des Lebens 7 Äste (Perrot-Chipiez *hist. de l'art* II 97). Anderwärts er-

[1] Nikomachos von Gerasa 6 p. 37 Meib.

[2] Iren., adv. haer. I 14, 7; Lidzbarski, Nachr. d. Gött. Ges. d. Wiss. 1916 S. 92; mehr darüber wird bald F. Dornseiff in seiner Arbeit über das 'Alphabet in Mystik und Magie' (in Bolls *Στοιχεῖα*) bringen.

[3] Augustinus, epist. LV 5, 9 (S. 179 Goldbacher): *Propter ipsum numerum septenarium, quo universitatis significatio saepe figuratur, qui etiam ipsi ecclesiae tribuitur propter instar universitatis;* vgl. auch 3, 5 (S. 175). Über die christliche Symbolik der Siebenzahl findet man reiches Material bei J. Sauer aaO. S. 75 ff.

[4] aaO. S. 17, vgl. auch S. 79 Anm. 2.

scheint ein Baum mit 2 × 7 Zweigen (aaO. 142). Der *arbre mystique* aaO. 222 hat außenherum 7 fächerförmige Palmetten von je 7 Blättern, während in der Mitte eine größere 7blätterige Palmette ist. In der Architektur wie in der Plastik läßt sich diese Vorliebe für die Siebenzahl verfolgen. Die Sieben gibt dem Kunstwerk etwas Abgerundetes, Fertiges." ⟨Ich möchte dem Leser das Bild eines siebenarmigen Leuchters in seiner Ausgeglichenheit und Symmetrie gleichsam als Symbol hebdomadischer Stilisierung vor Augen stellen.⟩ „Wenn die einfache Sieben nicht genügt, so nimmt man eine Mehrheit von Sieben: So hat der geflügelte Stier aus dem Palaste Sargons zu Chorsabad an seinen Flügeln zwei Reihen von je 3 × 7 Federn usw."

Wie weit ab vom Naturalismus solche Stilisierung der Siebenzahl zuliebe führen kann, zeigt nichts deutlicher als die „Hand Gottes" auf babylonischen Siegelzylindern, auf die Hehn aaO. verweist. Eine Hand mit ihren 5 Fingern fügt sich wirklich schlecht in hebdomadische Symbolik — nun, lediglich ihr zu lieb wird sie dort eben mit sieben Fingern ausgestattet.

So zeigt sich, bis in fast skurrile (wie es uns dünkt) Einzelzüge hinein, die Macht dieser Zahlenidee, der, wie Hehn sehr treffend betont, der Charakter des Abgerundeten, Fertigen, Geformten zukommt, und ihre Einwirkung auf eine so ungemein stilisierende, von naturalistischen Tendenzen freie Kunst.

Wenn ich jetzt von Stefan Georges Siebentem Ring spreche, so möchte ich gleich von vornherein der Auffassung vorbeugen, als machte ich pythagoreische Zahlensymbolik, varronische Hebdomaden oder babylonische Stilisierung für seine äußere Gliederung nach Hebdomaden irgendwie verantwortlich, obwohl gerade bei diesem Dichter an Antikes zu erinnern nicht fehlgegriffen wäre[1]. Ich verzeichne zu-

[1] Nur im allgemeinen sei hingewiesen auf Algabal, auf die Bücher der Hirten und auf die feierlich orphische Prädikation, die den Stern des Bundes eröffnet: DU STETS NOCH ANFANG UNS UND END UND MITTE (vgl. Arch. f. Rel.-Wiss. XVIII 1915 S. 604) und auf die völlig von antikem Geist eingegebene Vorstellung, daß die dritte, höchste Stufe des Wissens und der Weihe nur kennt „wen der gott beschlief" (Stern des Bundes

nächst nur die Tatsachen, versuche dann, sie in ihrer inneren Bedingtheit zu begreifen, um endlich auf diejenigen historischen Gegebenheiten aufmerksam zu machen, die von literarischem Einfluß gewesen sein können. Es wird sich dann von selbst der große, allgemeine Zusammenhang erschließen, von dem aus all diese Einzelerscheinungen, so wenig sie untereinander direkte Beziehungen haben mögen, dennoch als Schößlinge einer dem Menschen offenbar gegebenen Denkform sich darstellen werden. Lediglich in diesem weiteren, psychologischen Sinn, nicht um eine historische Abhängigkeit zu präjudizieren, ist die zunächst notwendigerweise paradox erscheinende Zusammenstellung der in diesem Anhang besprochenen Tatsachen gerechtfertigt und, wie ich hoffen möchte, auch lehrreich für eine unvoreingenommene Auffassung zahlensymbolischer oder zahlenmystischer Ideen. Die liegen der Denkweise unserer Zeit freilich so fern, daß es einigen guten Willens und historischen Sinnes bedarf, um ihnen in ihrer absoluten und historischen Bedingtheit einigermaßen gerecht zu werden.

Auch hier begnüge ich mich zunächst mit der Rolle des Referenten, wie überhaupt gerne in diesem Anhang, um auch den Anschein zu vermeiden, als trüge ich in die Dinge hinein, was nicht von zuständigen Beurteilern schon in ihnen erkannt und herausgestellt ist. Ich lasse also S. Kawerau reden, dessen Buch über Stefan George und Rainer Maria Rilke (Berlin 1914 S. 50ff.) ich folgendes (mit einigen Auslassungen) entnehme: „George hat das siebente seiner Hauptwerke den Siebenten Ring genannt. . . Es würde hier zu weit führen, zu zeigen, wie gleich den Wandornamenten in der Kuppel eines Domes sein Gesamtwerk sich Kreis auf Kreis erhöht und verklärt,

S. 89). Das ist eine durchaus nicht am Weg liegende antik-religiöse Denkform, und gelehrte Vermittelung ist vielleicht nicht ausgeschlossen. Daß ein starkes Verwandtschaftsgefühl George zur Antike, besonders zur späten Antike zuweilen führe, ist auch schon von anderen ausgesprochen (Dülberg, Stefan George, München 1908, S. 11). Auf die trefflichen Ausführungen von Otto Immisch, Das Erbe der Alten (Berlin 1911) S. 17ff., auf die mich Georg Wissowa freundlichst aufmerksam machte, kann ich gerade noch hinweisen.

wie jeder Ring in sich eine große Einheit darstellt, und wie wieder diese sämtlichen Ringe untereinander ein harmonisches Ganzes bilden. Wir sind hier „zur ruhe des siebten“ (Maximin 13) gelangt... Dem ausgeglichenen inhaltlichen Gewicht entspricht eine merkwürdige formale Gleichartigkeit... So entfallen auf jedes Buch 28 ⟨4 × 7⟩ Seiten. Schon hier beginnt die Sieben-Zahl eine Rolle zu spielen, die noch über die im Titel zuerteilte hinausgeht, aus dem Siebenten Ring wird der Ring der Sieben. Das erste, zweite und fünfte Buch enthält je 14 Gedichte[1], das dritte und vierte je 21, das sechste 28 und das siebente 70.“ ⟨Es sind Kurzverse, „Tafeln“.⟩ „Ich erwähne solche scheinbaren Kleinigkeiten, die manchem verächtlich sein mögen, weil sie doch wohl dem Dichter wichtig sein mußten, da er sie so beachtete, und weil dieser Nachweis der äußeren Kürze der inhaltlichen Konzentration entspricht. Man möchte über das ganze Werk das Motto setzen, das George dem Gedicht ‘Algabal und der Lyder’ voranstellt: ‘Das Gleichgewicht der ungeheuren Wage’.“ S. 28: „Alle diese sieben Ringe bilden an sich und im Ganzen gesehen eine seltsame Einheit, scheinbar die Einheit eines rechnerisch-grüblerischen Komponisten, in Wahrheit eine jener seltenen Harmonien, die jedem Glied eigenstes Wachstum, jeder Form letzte Ausreifung gestatten.“

Soweit Kawerau. Es mag zufällig sein, daß der Siebente Ring im Jahre 1907 ausgegeben wurde und von dem letztvorhergehenden großen Hauptwerk, dem 1900 erschienenen Teppich des Lebens durch einen Zeitraum von sieben Jahren getrennt ist, so wie nach Ablauf einer weiteren Hebdomade 1914 das nach meinem Bedünken stärkste und vollkommenste Werk Georges, der Stern des Bundes, folgte. Ich sage, das mag zufällig sein, obwohl auch eine solche poetisch-biologische Kongruenz nicht etwa nur in Varro einen gewiß zufälligen

[1] Ich füge hinzu, daß im ersten Zyklus, den ‘Zeitgedichten’, das 1., das 7. und das 14. Gedicht ihrem Inhalt nach deutlich hervortreten; vgl. R. Borchardt im Hesperus (Ein Jahrbuch von Hugo von Hofmannsthal, Rudolf Alexander Schröder, Rudolf Borchardt), Leipzig 1908, S. 56: „Das erste, das siebente und das vierzehnte Gedicht sind direkte Selbststilisierungen des Dichters.“

Vorläufer hätte und auch Kleist gelegentlich mit Lebenshebdomaden spielt[1], sondern kein Geringerer als Dante mit Lebensdaten zahlensymbolisch schaltet. Und wie gewaltig sich dessen Schatten hinter Georges Bild erhebt, werden wir unten noch zu kennzeichnen versuchen.

Hinzuzufügen wäre ferner, daß die von Kawerau aufgezeigte, bis ins einzelne durchgeführte hebdomadische Buchanordnung auch in der populären Ausgabe festgehalten ist und in der großen, von Melchior Lechter ausgestatteten Erstausgabe auch im bildnerischen Schmuck sinnfällig wird. Ich meine nicht nur die gnostisch sich ineinander zum Ring zusammenschließenden, von der Zungenflamme des heiligen Geistes überglühten Schlangen, die dann auf dem Schlußblatt „nach Rang und Recht rhythmisch geordnet, ruhig in den Zweigen des Lebensbaumes" hängen, sondern vor allem das Titelbild, auf dem ein geflügelter Genius das Gebilde des Siebengestirns herab auf die Erde holt[2]. Ja eine Bemerkung von Gundolf[3] könnte vermuten lassen, daß die äußere Sinnfälligkeit der Siebengliederung eher von Melchior Lechter herrührt als vom Dichter; doch wäre das wohl eine mißverständliche Auffassung. Zum mindesten ist diese Anordnung doch mit Wissen und Willen, wenn nicht aus der Intention des Dichters getroffen.

Wenn Kawerau (S. 28) einmal in bewunderndem Vergleich von Harmonien spricht „wie sie nur der gestirnte Himmel besitzt", so kann ich mir, zumal im Hinblick auf Lechters Titelbild, diese Charakteristik wohl zu eigen machen — wenn auch nur in dem bescheideneren Sinn, daß ich damit eben wieder an jene Grundgegebenheit der Hebdomas erinnern möchte, die die Siebenzahl wie kaum eine andere am Himmel, im Kosmos, im großen Organismus der Welt verankert erscheinen läßt. Und damit gehe ich über zum Versuch, diese scheinbar

---

[1] Boll, Lebensalter aaO. 27 A. 2. [2] Dülberg aaO. 40f.

[3] Zukunft 62 (1908) 164: „Die äußere Gestalt hat dem umfangreichen Werk wieder Melchior Lechter gegeben und damit die Zahl seiner bei den 'Blättern für die Kunst' gedruckten Prunkbände um einen der verwegensten vermehrt; er hat den Grundton dieser Welt in seine Zeichensprache übersetzt und mit seinem zugleich unbändig wilden und unerbittlich strengen Linienspiel wunderbar begleitet."

so äußerliche und fast kleinliche Anordnung zu verstehen, die bei einem Kunstwerk von außergewöhnlicher Höhe, bei einem Dichter von überragendem Rang[1] zunächst aufs befremdlichste wirkt. Wer, der nicht Gedichtzahl und Seitenzahl nachrechnet, bemerkt sie? Ich selbst gestehe, daß mir, trotzdem ich den Siebenten Ring seit Jahren gut zu kennen glaube, dies weitestgehende Walten der Siebenzahl doch erst durch den Hinweis bei Kawerau aufgezeigt wurde. „Warum also" wird man einwenden „die äußere und äußerliche Rechnung?"

Ich kann nur, die persönliche Erfahrung verallgemeinernd, antworten, daß wohl kaum ein ernsthafter Leser, der das

[1] „Jedes neue Buch dieses außerordentlichen Mannes, dem die deutsche Jugend eine neue Spiritualität verdankt, die Künste eine neue Epoche der Geltung und der Mittel, die Poesie eine neue Höhe" — so beginnt nicht etwa ein Jünger die Anzeige des Siebenten Rings, der „in jedem Betracht Georges gewaltigstes Buch" genannt wird (lange vor dem Erscheinen des Sterns des Bundes), sondern der denkbar schärfste, gegengerichtetste Rezensent, Rudolf Borchardt aaO. S. 49 und 78. Ein Rezensent freilich von mühsamer Objektivität und angemaßter Würde. — Gerhart Hauptmann und Stefan George (diese Gegenpole!) sind die einzigen, die R. M. Meyer als große Männer der Literatur unserer Zeit in Deutschland zu bezeichnen geneigt ist (Die Weltliteratur im 20. Jahrhundert, Stuttgart 1913, S. 215). Und ich wüßte nicht, was sich dagegen einwenden ließe. Nur daß mir Georges Gang, im Gegensatz zu Hauptmann, ein stetes Aufsteigen, frei von Rückschlägen, zu immer reiferer Höhe zu sein scheint. — Um nicht mißverstanden zu werden, will ich nachdrücklichst betonen: es ist mit nichten meine Absicht, irgendwie ein Bild oder auch nur einen Umriß Georges zu zeichnen; das haben andere gut getan, am eindringlichsten Gundolf (Jahrbuch für die geistige Bewegung I 1910 S. 18 -48). Ich mache meine Bemerkungen lediglich als „Philologe", also belastet vom „zwang der retrospektivität", wie Gundolf aaO. S. 30 nicht eben freundlich bemerkt. Worauf es mir ankommt, ist nicht das Statuieren von „Abhängigkeitsverhältnissen", sondern das Aufweisen von Denkformen — man gestatte diesen Ausdruck —, die sich in den verschiedensten Zeiten, auf verschiedenartigstem Niveau einstellen. Es wäre gröblich mißverstanden, anzunehmen, ich wolle Varro durch George kommentieren oder diesen aus jenem deduzieren. Es ist lediglich die allgemeine Erscheinung hebdomadischer, zahlensymbolischer Systematisierungen, die mir von Interesse ist, und die ich in ihrer relativen Bedingtheit und relativen Spontaneität darzulegen versuche. Daß damit bei George mehr ein Äußeres als der Kern, das Gehäuse eher als die Substanz in den Kreis der Betrachtung gezogen ist, braucht man mir nicht erst zu sagen.

Ganze auf sich wirken läßt, sich dem Eindruck einer außerordentlichen Geschlossenheit, Abgewogenheit und Ausgeglichenheit, einer seltenen Harmonie verschließen kann. Er fühlt sie zunächst ganz instinktiv, ohne ihr jedoch im einzelnen analysierend nachzugehen. Es ist keine Frage, daß dieser unmittelbare Eindruck, der zunächst unerklärlich ist, und der aufs engste verwandt erscheint mit dem, den musikalisch strenge oder architektonisch geschlossene Formen hinterlassen, gleich diesen selbst auf dem ordnenden, Rhythmus und Maß bestimmenden Walten der immanenten Zahl beruht. Was man dem Einzelgedicht nicht vorwirft, das auch an Zahl und Takt und Responsion der Teile sich bindet, ist hier auf das Ganze ausgedehnt. Es will kein Chaos sein, nichts Zufälliges, keine lose Reihung von momentanen Impressionen, kein regelloses Tagebuch lyrischer Seelenergüsse, kein Singen „wie der Vogel singt" — es ist der Gegenpol alles gröberen oder feineren Naturalismus. Wenn Simmel schon vor langem, als nur die Frühwerke Georges vorlagen, diese Kunst als den „Gipfel des Antinaturalismus" bezeichnete [1], wie viel mehr trifft das jetzt zu, wo die innere Entwicklung immer klarer und zielsicherer geworden ist. Wie das geometrische Gebilde des Kreises in sich ruht als geschlossene Form — „das unendliche Fließen in dem unentrinnbaren Ring geschlossen" — oder sein dreidimensionales Analogon als vollkommenstes Körpergebilde gilt (und schon den Griechen galt), so soll auch hier der Eindruck der Geschlossenheit, Erfülltheit, Abrundung und Ausgeglichenheit walten. Nur dem oberflächlichen Betrachter kann die Zahl als lediglich äußere Determination an den Stoff herangebracht erscheinen, während hier doch in der Tat ein inneres Durchdringen erfolgte und zu einer Einheit von innerer und äußerer Form, von Substanz und Substrat in seltener Vollendung führte. Es wäre keineswegs nur ein müßiges Wortspiel, eingegeben von der kosmischen Zahl, wenn man den Siebenten Ring als einen Kosmos bezeichnen wollte, auf dessen Bildner die Worte zuträfen: *Omnia in mensura et numero et pondere fecisti, Πάντα μέτρῳ καὶ ἀριθμῷ καὶ σταθμῷ διέταξας.* Der

[1] Zukunft 22 (1898) S. 392, vgl. 388.

Zug zur Gotik, der dem Kreis um George innewohnt und in Melchior Lechter die bildnerische Prägung findet, beruht auf der, man möchte sagen architektonischen Wesensart seiner Dichtung, die sich in strengen, unverrückbaren, ausgewogenen Formen aufbaut. Was im Gebiet der bildenden Kunst H. Wölfflin als wesentliches Merkmal der „geschlossenen", „tektonischen Form" im Gegensatz zur „atektonischen" bezeichnet, nämlich „den Charakter der Notwendigkeit, daß nichts geändert oder verschoben werden könnte, sondern alles so sein muß, wie es ist" [1], das könnte ohne weiteres auf die Form des Siebenten Rings übertragen werden und gleichermaßen der andere Satz, daß der tektonische Stil darum wesentlich „der Stil der Feierlichkeit" sei.

Mit dem Walten der Siebenzahl verbindet und durchkreuzt sich das Streben nach Dreigliederung [2] innerhalb der einzelnen Ringe. Gedichtgruppen in triadischer, vereinzelt auch doppeltriadischer Fügung sind häufig, namentlich im vierten und sechsten Zyklus und in den einzelnen Aufschriften selbst ausgesprochen. Es muß genügen, auf die Gliederungen des vierten, „Maximin" benannten Zyklus hinzuweisen, der nicht nur seiner äußerlichen Stellung nach, sondern auch an innerem Gewicht Mitte und Höhe des Ganzen ist. Drei Gruppen von als solchen bezeichneten Triaden bilden den Eingang, in der Mitte steht die Doppeltriade der Gedichte auf Leben und Tod Maximins, den Beschluß bilden drei Gebete und drei Einzelgedichte [3].

In Georges Schaffen liegen die Ansätze zu dieser „tek-

---

[1] Kunstgeschichtliche Grundbegriffe (München 1915) S. 130.

[2] Wer einmal begonnen hat, auf triadische Ausdrucksweise zu achten, die der natürliche Dreiklang der Sprache ist und so unentbehrlich wie der musikalische, wird in Vers und Prosa Georges und namentlich der Prosa Gundolfs diese Rhythmik aufs häufigste und wirksamste angewendet finden.

[3] Vgl. Borchardt aaO. 53: „Dreimal drei Einleitungsgedichte, zweimal drei säulenartig das Gebälk tragende Hauptkompositionen, zweimal drei angeschlossene Stationen des inneren Verhaltens zum heroisch gewordenen Toten, das Ganze in liturgischen Formen mit den Begriffen des Advents und der Responsorien, der Initiation und der Totenmesse, der Wallfahrt, des Sursum Corda, der Gebete, des Sakraments, der Wiedererscheinung, der Ekstase tiefsinnig spielend."

tonischen Form“ deutlich erkennbar vor, namentlich der Teppich des Lebens mit seinen drei großen Zyklen, deren jeder 24 Gedichte (vierfache Vierzeiler) enthält, in denen wieder hebdomadische und triadische Gruppen deutlich sind, ist schon vollkommen als Ganzes gedacht, keine Gedichtsammlung im herkömmlichen Sinn. Noch klarer spricht sich diese Richtung aus in dem bis jetzt letzten großen Werk, dem 1914 erschienenen Stern des Bundes. Neun Vierzehnzeiler bilden den Eingang. Es folgen drei Bücher, deren jedes drei mal zehn Verse umfaßt, und als Schlußchor folgt jener Zwölfzeiler, den ich oben S. 60f. analysiert habe. Man muß wohl bis zu Dante zurückgehen, um eine religiöse, hieratische Dichtung ähnlich hohen Stiles zu finden. Und an dessen vorschwebendes Bild gemahnt die Zahl der 99 + 1 Gedichte, gleich wie die Divina Commedia aus 1 + 99 Gesängen besteht und damit die Centesima erfüllt — jene Zahl, von der die Kirche durch den Mund Gregors des Großen lehrt, daß in ihr die *plenitudo perfectionis* enthalten sei[1]. Wenn man daran denkt, daß jeder der drei Teile des Gedichtes, Inferno wie Purgatorio und Paradiso, mit dem Worte *stelle* „Stern“ schließt, so wird man schon im Titel des neuen Werkes das Vorbild des bewunderten Florentiners durchschimmernd bezeichnet finden[2]. Vielleicht daß die Hinneigung Georges zu Dante, die sich, um von anderem zu schweigen[3], auch in einer eigenartigen und sprachgewaltigen Übertragung von Teilen der Göttlichen Komödie bekundete (1912), und die geistige Verwandtschaft in der inneren Haltung dieser beiden Dichter

[1] Moral. 30, 74, zitiert von Ed. Wölfflin, Arch. f. lat. Lexikogr. IX (1896) S. 342, wo man weiteres über christliche Symbolik der 10- und 100zahl finden kann. Zur Heiligkeit der Zehnzahl siehe auch unten S. 112 und Sauer aaO.

[2] Einige Hinweise auf das Verhältnis Georges zu Dante (vor dem Erscheinen des ‘Stern des Bundes’) bei R. M. Meyer aaO. 42; 87; 206.

[3] Nur das sei erwähnt, daß gleich das zweite Gedicht des Siebenten Rings Dantes Bild vor uns stellt; unmittelbar auf das ‘Zeitgedicht’, die persönliche Auseinandersetzung des Dichters mit seiner Zeit, folgt ‘Dante und das Zeitgedicht’. Es ist gewiß nicht Laune des Zufalls, sondern leise mitklingendes Symbol, daß auch dies Gedicht mit den Worten schließt „zur verkündigung von sonn und stern“.

(trotz allem Trennenden) einen Weg weisen wird, der die Deutschen mit mehr Erfolg zu Dante führen kann, als es die gelehrten Bemühungen der Danteforscher bisher vermochten.

Man muß sich freilich dazu verstehen, manche Mittel in Dantes Kunst mit umfassenderem historischen Verständnis zu beurteilen, ich denke dabei vor allem an die große Bedeutung der Zahlensymbolik, die Dante „als ein unentbehrliches Mittel seiner künstlerischen Darstellung geschätzt hat.“ [1] Das ist nur zu begreifen, wenn man die kirchlich- und ketzerisch-philosophischen Zahlenspekulationen des Mittelalters kennt, von ihren Absonderlichkeiten abzusehen vermag und auch noch in diesen Nachwirkungen eine gewisse Größe der ursprünglichen Konzeption, die Weihe der heiligen Zahl an sich, die überall ihre Kreise zieht, nachzuempfinden vermag. Der Strom der Überlieferung versiegte nie gänzlich, und dort, wo er von der antiken in die christliche Welt übertrat und die Gedanken eines Augustin, Ambrosius und anderer befruchtete, dort hat er auch noch Größe — später freilich verliert er sich gar zu oft in trübe und absonderliche Rinnsale oder führt, über die Ufer tretend, ein tolles und wirres Gemengsel mit sich fort. Dante steht in seiner Zeit, die auf den Schultern der Kirchenväter ruht und deren Wurzeln hineinreichen bis in die antike Zahlenspekulation und -mystik. Aber wie soll man eine vorurteilslose Betrachtung dieser Erscheinungen erhoffen, wenn ein so bedeutendes und weitblickendes, tiefgreifendes Werk über die göttliche Komödie wie das von Vossler (dem diese Zusammenhänge natürlich nicht verborgen blieben) über die

[1] K. Vossler, Die göttliche Komödie. Entwicklungsgeschichte und Erklärung. (Heidelberg 1907/10) I S. 227 f. Neuerdings hat Franz A. Lambert, Dantes Matelda und Beatrice (München 1913) den Versuch gemacht, Dantes Zahlenmystik von der Kabbala her zu beleuchten, die tatsächlich manche Parallele bietet. Die kirchliche Zahlensymbolik kommt dabei zu kurz, scheint mir, und das ganze Problem ist historisch doch komplizierter, als es Lambert bewußt zu sein scheint, weil schon in der Antike Griechisch-Orientalisch-Jüdisches ineinander rinnt; ein Mann wie Philo repräsentiert Poseidonios so gut wie Judentum, und ohne es zu wissen übernimmt daraus die kirchliche Literatur Hellenisches so gut wie Jüdisches. Jedoch scheint festzustehen, daß Dante die Kabbala in der Tat kannte, vgl. Beck, Zeitschr. f. roman. Philol. XXXVIII (1914/15) S. 625 ff.

Zahlensymbolik der Pythagoreer nur zu vermelden weiß, sie sei von ihnen „als Spielerei betrieben worden"?[1] Charakterisiert man eine Idee durch ihre Entartung? Es liegt mir natürlich völlig fern, damit einen Vorwurf aussprechen zu wollen, und zu bemerken ist auch, daß erst das letzte Jahrzehnt uns das antike Gedanken- und Stoffmaterial in reicher und geordneter Fülle zur Verwendung bereit gestellt hat und die Kontinuierlichkeit deutlicher erkennen ließ.

Die Durchführung einer zahlensymbolischen Idee bringt notwendig einen gewissen Zwang mit sich und führt leicht zu leeren Äußerlichkeiten oder zur Pedanterie — Urteile, die wir um so leichter fällen, je fremder uns im allgemeinen dieses Darstellungsmittel geworden ist. Welchen Wert aber Dante selbst darauf legte, zeigt sich schon in der Vita Nuova, wo es die Neunzahl ist, die mystisch waltet — bewußt und beabsichtigt im Inhalt, leiser auch in der Komposition, der Verteilung der Verse in die Prosa[2], und 'zufällig' bei ihrem Entstehen, das sich über einen Zeitraum von wenigstens neun Jahren erstreckt[3]. „In symmetrischen und zahlensymbolischen Rhythmen vollzieht sich die mystische Apotheose der Frau", sagt Vossler in seiner feinsinnigen Charakteristik[4]. Ich muß die Stellen selbst[5] vorführen, damit sich aus ihnen ermessen läßt, welchen Wert Dante diesem Walten der Neun beimaß, und weil aus ihnen auch hervorgeht, daß er sich wohl bewußt war, wie weit diese Mystik zurückreicht, so wenig auch von einer unmittelbaren Einwirkung der Antike die Rede sein kann.

---

[1] aaO. I 145 A. 1.

[2] Das hat schon — oder erst, wie man sagen will — 1859 der Amerikaner Norton festgestellt und es ist jetzt Allgemeingut der Dantewissenschaft; vgl. z. B. F. X. Kraus, Dante (Berlin 1898) S. 210 und die dort zitierte Literatur; Lambert aaO. 53f.; graphisch veranschaulicht bei Pochhammer, Dantes göttliche Komödie[3] (Große Ausgabe, Leipzig 1913) S. LVIf.

[3] Vossler aaO. II 835. [4] aaO. I 515.

[5] Ich gebe den Wortlaut von Zoozmanns Übersetzung (Dantes poetische Werke, Freiburg 1908, Bd. IV), weil man da den italienischen Text gegenüberstehen hat. Vgl. auch Kraus aaO. 213f. Auch Boll, Lebensalter aaO. 22 Anm. hat Einiges davon mitgeteilt und in die sachlichen Zusammenhänge eingeordnet.

Kap. 1. „Neunmal schon seit meiner Geburt war der Himmel des Lichtes seinem Kreislauf zufolge beinahe zu demselben Punkt zurückgekehrt, als meinen Augen zum erstenmal die herrliche Gebieterin meines Geistes erschien, die von vielen, die nicht wußten, wie sie zu nennen wäre, Beatrice geheißen wurde. Sie weilte schon so lange in diesem Leben, daß sich zu ihrer Zeit[1] der Sternenhimmel um den zwölften Teil eines Grades gen Osten bewegt hatte[2]: so daß sie mir ungefähr im Beginn ihres neunten Lebensjahres erschien, und ich sie ungefähr gegen Ende meines neunten Jahres erblickte."

Kap. 2. „Als so viele Tage verflossen waren, daß gerade die neun Jahre seit der oben beschriebenen Erscheinung jener holdseligen verstrichen waren, da geschah es am letzten dieser Tage, daß mir die wunderbare Herrin begegnete . . . Die Stunde, da mich ihr süßer Gruß traf, war genau die neunte des Tages . . ."

Kap. 3 (er hat eine Vision). „Und sogleich begann ich nachzudenken und fand, daß die Stunde, als mir jenes Gesicht erschienen war, die vierte der Nacht: also, wie deutlich zu sehen, die erste der neun letzten Nachtstunden gewesen war."

Kap. 12. „Und nachdem er diese Worte gesprochen hatte, verschwand er, und mit meinem Schlafe war es vorüber. Und als ich mich dessen erinnerte, stellte ich fest, daß ich diese Erscheinung in der neunten Stunde des Tages gehabt hatte".

Kap. 23. „Wenige Tage danach geschah es, daß ein Teil meines Körpers von einem schmerzhaften Leiden ergriffen wurde. . . . Ich sage, daß sich am neunten Tage mein Schmerz zu einem unerträglichen steigerte und mir ein Gedanke an meine Herrin kam."

Kap. 28 u. 29 (nach Beatricens Tod). „Da jedoch die Zahl „Neun" in den vorhergehenden Worten so oft erwähnt wurde, daß es wohl nicht ohne Grund geschehen sein kann, und die besagte Zahl auch bei ihrem Scheiden eine große Rolle zu spielen scheint, so ziemt es sich, hier etwas zu erörtern, weil es zum Gegenstand gehörig erscheint. Darum werde ich zuerst berichten, wie die Zahl bei ihrem Heimgang von Bedeutung war, und dann will ich einige Gründe dafür angeben, warum ihr diese Zahl immer in so hohem Maße lieb und wert gewesen ist.

29. „Ich erwähne, daß ihre hochedle Seele nach arabischer Zeitrechnung in der ersten Stunde des neunten Tages des Monats schied, der nach syrischer Zeitrechnung der neunte des Jahres ist, da der erste syrische Monat Tisirin mit unserem Oktober übereinstimmt. Und nach dem

[1] Genauer wäre zu übersetzen „in diesem ihrem Lebensalter" (Boll).

[2] Dante hat also, worauf mich Boll aufmerksam macht, wie die Astronomen und Astrologen der späteren Antike durchaus, den Präzessionswert des Ptolemaios übernommen, ein Grad für je 100 Jahre; 100 : 12 = 8, 33. ., es ist also ganz richtig zu sagen „ungefähr im Beginn ihres neunten Jahres".

Brauche unserer Zeitrechnung schied sie in jenem Jahre des Herrn, in dem die vollkommene Zahl zum neunten Male voll wurde in dem Jahrhundert, in dem sie in die Welt gesandt wurde; also gehörte sie zu der Christenheit des dreizehnten Jahrhunderts. Daß diese Zahl so bedeutungsvoll für sie war, könnte wohl zunächst folgenden Grund haben: nach Ptolemäus und der christlichen Erkenntnis gibt es neun Himmel, die sich bewegen und, laut allgemeiner astronomischer Ansicht, nach ihrer Beschaffenheit und Stellung zueinander auf unsere Erde einwirken. So also war die Zahl Neun für sie von Bedeutung, um anzuzeigen, daß bei ihrer Geburt alle neun beweglichen Himmel aufs allervollkommenste zusammenwirkten. Das ist ein Grund dafür. Doch schärfer darüber nachdenkend, erkenne ich es als unumstößliche Wahrheit, daß sie selber diese Zahl war, und das sage ich als ein Gleichnis und verstehe es so: Die Zahl Drei ist die Wurzel der Neun, da sie ohne Hilfe einer anderen Zahl, nur mit sich selber vervielfacht, die Neun bildet, wie wir deutlich sehen, daß dreimal drei neun ergiebt. Folglich also, wie die Drei durch sich selbst den Schöpfer der Neun bildet, so schafft Wunder aus sich selbst die Dreiheit Vater, Sohn, und Heiliger Geist, die in dreien eins sind. Und so war die Neun immer wichtig im Leben dieser Frau, um zu zeigen, daß sie eine Neun, also ein Wunder war, dessen einzige Wurzel die wunderbare Dreieinigkeit ist. Vielleicht fände ein an Scharfsinn feinerer Geist noch einen feineren Grund, aber das ist der, den ich sehe und der mir am besten gefällt."

Kap. 39. „Gegen diesen Widersacher der Vernunft erhob sich eines Tages in mir, fast um die neunte Stunde, eine mächtige Erscheinung: es war mir nämlich, als sähe ich die herrliche Beatrice wieder, mit dem blutroten Gewande, in dem sie meinen Augen zum ersten Male erschienen war, und sie dünkte mich auch das kindliche Alter zu haben wie damals, als ich sie zuerst gesehen hatte."

Im Convivio sollte, nach Dantes ursprünglichem Plan, die Siebenzahl eine Rolle spielen, die ja auch in den Gedichten von zweifelhafter Echtheit ihre Kreise zieht[1]; es sollte 14 Kanzonen enthalten, wie Dante selbst ausspricht (Kap. 1): *La vivanda di questo Convito sarà di quattordici maniere ordinata, cioè quattordici Canzoni sì di amore, come di virtù materiate.* Es kam dann nicht zur Ausführung dieser Absicht, das Gastmahl blieb ein Torso, und es ist recht müßig, ausfindig machen zu wollen, welche 14 Gedichte in Dantes Lyrik zu dieser

[1] Ich denke dabei weniger an die 7 Bußpsalmen als an die *Professione di Fede*; 7 Teile; die das Mittelstück umrahmenden behandeln die 7 Sakramente und die 7 Hauptsünden.

Rolle bestimmt gewesen sein mögen (man glaubte, sie angeben zu können). Und es ist auch nichts weiter als eine Vermutung, daß Dante in ihnen vielleicht eine Erörterung der 7 Artes liberales und der 7 Tugenden zu geben beabsichtigte — ein Gedanke, der später von Bartolomeo di Bartoli ausgeführt wurde[1]. Im ausgearbeiteten Teil des Convivio findet sich eine Parallelisierung der 7 Artes mit den 7 Planetenhimmeln, Hebdomaden, welche dann durch Hinzufügung von Physik (mit Metaphysik), Moralwissenschaft und Theologie einerseits, dem achten, neunten und zehnten Himmel andererseits zur Dekade erhoben werden (II 14). So gibt ja auch später in der Commedia der Gegensatz der 7 Sünden in Hölle und Purgatorio zu den 7 Planeten im Paradiso das Grundschema ab, das dann über die Stufe der Enneade hinaus zu einem Zehnstufenbau aufgehöht wurde. Denn die Zehnzahl ist für Dante kaum minder wichtig als die anderen Zahlen 1, 3, 7, 9, in denen vorwiegend seine Symbolik sich bewegt, und ihre Heiligkeit ist seit langem dadurch begründet, daß sie sich als Summe der 3 + 7 ergibt, dann aber auch als 9 + 1, als Neun mit Überschußzahl. Merkwürdig klar betont Bonaventura, dessen Zahlenmystik von großem Einfluß war, diesen Charakter der Überschußzahl: *Unitas addita novenario novenarium non perimit, sed salvat et ad perfectiorem numerum deducit. . . Perfectio autem maxima in denario consistit*[2]. Die Kirche hat ja der Neun, die die antike heilige Zahl war, den Heiligenschein genommen, um ihn der Zehn aufzusetzen[3]. Um so beachtenswerter ist Dantes „ketzerische" Symbolik in der Vita.

All die Ansätze der Frühwerke erscheinen zur Vollendung geführt in den Zahlenrhythmen, die den Aufbau der Divina

[1] Vgl. C. Sauter, Dantes Gastmahl (Freiburg 1911) S. 105.

[2] *Sent. lib.* II, *dist.* IX, *quaest.* VII, Bd. II S. 254 der Gesamtausgabe: *S. Bonaventurae opera omnia edita studio et cura PP. Collegii a S. Bonaventura* (Quaracchi 1885). An einer anderen Stelle (*lib.* IV *dist.* I *pars* II, *art.* I *quaest.* III, Bd. IV S. 35) heißt es: *Denarius, cuius est numerus perfectissimus, quia tres perfectiones habet in se: prima est unitatis, secunda ternarii, tertia senarii, quae simul iuncta faciunt denarium.* Vgl. auch Bd. III S. 823 und die dort von den Herausgebern angeführte Lehre Augustins über die Vollkommenheit der Zehnzahl.

[3] So treffend Ed. Wölfflin, Arch. f. lat. Lex. aaO.

Commedia beherrschen und gestalten. Da es sich hier um Allbekanntes handelt, darf ich mich, dem Charakter dieses Anhangs getreu, der ein opus musivum wurde, darauf beschränken, nach kurzem Hinweis auf einiges aus der älteren Literatur [1], die zusammenfassende Charakteristik Karl Federns zu wiederholen (Dante und seine Zeit,[2] Leipzig 1916, S. 204): „Es ist ein Kunstwerk im höchsten Sinn: der größte Stoff in die vollkommenste Form gegossen. Jedes Näglein ist berechnet, die Zahl der Worte gezählt. Die mystischen Zahlenzusammenhänge, die sich schon in der Vita Nuova finden ..., sind in der Architektonik des Werkes bis ins letzte durchgeführt. Die Zahlen drei — die der dreifachen Gottheit —, neun — die des Wunders und der Wiedergeburt —, und zehn — die Zahl der Vollkommenheit — bilden die Basis des Aufbaus. Dreifach ist die Zahl der Reime, drei Verse bilden eine Strophe; drei Tiere erschrecken Dante, drei heilige Frauen treten für ihn ein, drei Führer geleiten ihn [2]. Dreifach ist die Zahl der Reiche, die in den drei Liedern besungen werden, auf einen Einleitungssang folgen für jedes der drei Reiche 33 Gesänge, der Zahl der Lebensjahre Christi entsprechend, so daß wir im Ganzen 99 Gesänge und mit dem ersten 100 haben, die Zahl der Ganzheit [3]. Jedes der Reiche zerfällt in zehn Regionen, die Hölle in den Vorraum und in die neun höllischen Kreise, das Purgatorium in drei Vorabteilungen und in die sieben Kreise der sieben Todsünden; im Paradiese haben wir neun Himmel, zu denen als zehnte Region der Himmel des vollkommenen Lichtes, das Empyreum, hinzutritt."

Am Schluß des Purgatorio begründet Dante sein Abbrechen damit, daß ihn der „Zaun der Kunst" zwinge inne-

[1] Scartazzini, Dante-Handbuch (Lpz. 1892) S. 416f.; Casini in Gröbers Grundriß d. Rom. Philol. II 3 (1901) S. 72f.; Vossler aaO. II S. 929f. Zur Veranschaulichung der verschiedenen Regionen und Kreise sei auf die Skizzen in Pochhammers großer Ausgabe verwiesen. Da wird besonders deutlich, wie das Gegebene für die Topographie die Hebdomaden sind, die dann über die Enneade zur Dekade erhöht wurden.

[2] Die Liste der Triaden ließe sich natürlich mit Hilfe jedes Dantelexikons oder jeder Konkordanz leicht vervollständigen; das gleiche gilt für Hebdomaden und Enneaden, ich kann darauf nicht eingehen und brauche es auch nicht für meine engeren Zwecke. [3] Vgl. dazu oben S. 107.

zuhalten, weiterer Raum zum Schreiben sei ihm nicht verstattet. Mit diesem in Lob und Tadel viel zitierten Wort vom *fren dell' arte* ist, wie der Vorzug, so auch die Schattenseite aller zahlenrhythmischen Komposition bezeichnet. Jedoch gibt auch hier, wie überall, nicht das Mittel den Ausschlag, sondern die gestaltende Kraft dessen, der sich seiner zur Gliederung bedient. Ist diese Kraft stark und groß, in ihrer ganzen Gedankenwelt dem Mittel konform, dann entstehen Werke von solcher Struktur und Harmonie, wie die Divina Commedia. Und ich wüßte nicht, was uns hindern sollte, die ihr geltenden Worte Carduccis: *e pure questa cabala fu il freno dell' arte, che fece cosí proporzionata, armonica, quasi matematica, la esecuzione dell' immense epopea*[1] anzuwenden auch auf die großen Schöpfungen Georges, von denen ich vorhin sprach, die, vom Geist Dantes beschattet, aus längst verschütteten Brunnen Urkräfte des antiken und des mittelalterlichen Geistes zu ungewohntem, eigenartigem Leben neu heraufführen.

[1] *Discorsi letterari e storici* (*Opere vol.* I) S. 233.

Anhang II

von **Fritz Weege**

Über die Zahl 13 im altitalischen Volksglauben

In einer Anzahl von Gräbern in Süditalien haben sich bei der Leiche als Beigaben allein oder neben anderen Gegenständen 13 tönerne Vasen oder Statuetten gefunden. Da an ganz verschiedenen Fundorten und von verschiedenen Berichterstattern diese Funde trocken und sachlich erwähnt werden, so haben wir guten Grund, die Erscheinung für mehr als eine reine Zufälligkeit zu halten.

Folgende sind die mir bekannt gewordenen Fundberichte.

In Neapel (*Monumenti dei Lincei* VIII 219, de Petra): *Nello stesso anno 1790 ... si passò in una camera ... che conteneva sette loculi, dei quali due solamente portavano iscritto il nome del morto, ed ad un terzo era sovrapposta un'urna cineraria di terracotta, a due anse, coperchiata, e con la leggenda in lettere rosse: EVΔPOMOV TOV ΓNAIOV. Sulla cornice della stanza erano disposte in fila tredici statuette di terracotta colorite, e in mezzo a una grande quantità di rozzi vasi di argilla, e a pochi vasi coloriti a vernice, si raccolse un vasetto a forma di pera, che in rosso e sopra fondo nero, con taluni ornati di bianco, ha una Nike assisa, che regge con la dritta una situla con la sin. un paniere con frutta* (= Heydemann Vasens. zu Neapel No. 700). Die Grabkammer, die de Petra ins 1. Jahrh. n. Chr. setzt, enthielt also 7 Loculi, 2 davon mit dem aufgeschriebenen Namen des Toten, einen dritten mit einem Aschentopf und demselben Namen 'Eudromos, Sohn des Gnaeus'.

Auf dem Gesims der Grabkammer standen in einer Reihe 13 tönerne bemalte Statuetten, ferner fanden sich in dem Grabe viele rohe und gefirnißte Väschen, darunter ein rotfiguriges mit einer sitzenden Nike mit Schale und Fruchtkorb in den Händen.

In Capua wurden in oskischen Gräbern des 3. Jahrhunderts v. Chr. mehrmals dreizehn Vasen als Beigaben gefunden. F. v. Duhn *Bull. dell' Ist.* 1876, 175: *Lo scheletro giace, secondo i casi da me osservati, rivolto da E ad O, ovvero da NE a SO, e a detta degli scavatori vi sono ammucchiati i vasi di regola in numero di 13.*

Derselbe beschreibt *Bull.* 1878, 29 ein oskisches Grab, dessen Malerei von mir im Archaeol. Jahrbuch 1909 S. 107, Taf. XI veröffentlicht ist (Zweikämpfer). An Beigaben fanden sich *un gladio di ferro ed i soliti tredici vasi.* Der Fundbericht Fiorellis *Not. d. scavi* 1877 S. 218 lautet bei diesem Grabe: *conteneva tredici vasettini di creta ordinaria capuana, ed una grande lancia di ferro tutta ossidata.*

In Paestum fanden sich in einem oskischen Grabe des 4. Jahrhunderts mit Malerei (Weege, Arch. Jahrb. 1909 S. 119 No. 35) nach dem Fundberichte von L. Viola *Tredici vasetti comuni a semplice vernice nera; tra questi una oinochoe con la solita figura di giovane ignudo, in atto di correre a sinistra, dipinta in rosso, nel ventre del vaso. Si raccolsero pure cinque patere, una delle quali aveva dipinta nel fondo due figure in rosso. Oltre a questi oggetti trovaronsi i frammenti di un cinturone ed una coppa di bronzo, di semplice fattura.* In diesem Falle waren also außer 5 Schalen aus Ton, Resten eines Gürtels und einer Schale aus Bronze dreizehn schwarzgefirnißte kleine Vasen derselben Größe, von denen eine rotfigurig bemalt war, beigegeben.

Ein anderes Grab in Paestum, in dem sich ebenfalls 13 Vasen fanden, erwähnt Bamonte *Le antichità Pestane* S. 75. Leider ist mir das seltene Buch zurzeit nicht zugänglich.

Demnach scheint, da sich zweifellos die Beispiele vermehren lassen, die Sitte, dem Toten außer anderen Beigaben 13 tönerne Vasen mit ins Grab zu geben, von denen eine gelegentlich durch Bemalung hervorgehoben war, im 4. und

3. Jahrhundert vor Chr. bei den Oskern Campaniens und Lucaniens üblich gewesen zu sein.

Zur Erklärung dieses eigentümlichen Gebrauches könnte man vermuten, daß die Hinterbliebenen von der Absicht geleitet wurden, dem Toten ein gehäuftes Dutzend von Gegenständen mit ins Grab zu geben, lieber ein Stück zuviel als zu wenig, damit er nur zufrieden sei. Doch ließe sich in Capua, wo die Beigabe von 13 Gefäßen in den oskischen Gräbern geradezu als Regel beobachtet wurde, auch an eine andere Erklärung denken, die ich für wahrscheinlicher halte. Auf dem Friedhof des oskischen Capua fanden sich eine Reihe von zweiseitig in oskischer Sprache beschriebenen, mit Reliefs verzierten Terrakottastelen. Nach einwandfreier Beobachtung wurden sie auf einem Grabe *in situ* an den vier Ecken senkrecht im Boden steckend gefunden (Conway *The italic dialects* I S. 116 No. 110), ähnlich wie es an andern italischen Orten, zum Teil schon in prähistorischer Zeit, beobachtet wurde, z. B. in Novilara in Umbrien (*Mon. antichi* V p. 191 ff. Fig. 35. 36). Für diese Verwendung spricht auch das auf zwei dieser Capuaner Stelen vorkommende Wort *stahint* oder *staiet* (= lat. *stant*) sowie der Umstand, daß sie durchweg über dem Boden abgebrochen sind. Wichtig für unsere Frage scheinen mir vor allem die auf diesen Grabstelen, den sogen. Jovila-Stelen [1], vorkommenden Namen von Gottheiten, unter deren Schutz die Gräber offenbar standen. Die mehrmals auf den Inschriften begegnende Damusa ist höchstwahrscheinlich identisch mit der Herrin des hart neben dem Friedhof liegenden Heiligtums, einer Muttergöttin, die eng zusammenhängt mit der Bona Dea oder, ins Oskische übersetzt, der Cupra, die an manchen Orten Italiens unter diesem Namen Kult hatte (z. B. in Cupra maritima in Picenum CIL IX p. 502, vgl. Strabo V 241, in Umbrien vgl. Buecheler, Umbrica 173). In Tarent hieß ein Fest Δάμεια (Hesych s. v., vgl. Roscher Lex. I S. 943). Der Name ist griechischer Herkunft, in Epidauros, Aigina,

[1] Literatur über sie bei Conway *Italic Dialects* I S. 101 ff.; Planta, Gramm. der osk.-umbr. Dial. II S. 631; Koch, Röm. Mitt. 1907 S. 366. Abbildungen: Zvetaieff, *Inscr. Oscae* Taf. VI.

Troizen, Sparta wurde eine *Δαμία* zusammen mit *Αὐξησία*, der Göttin des Wachstums verehrt (vgl. Dümmler, Kl. Schriften II 2616). Wenn wir von knieenden Schnitzbildern der Damia und Auxesia und ihrer Verehrung ausschließlich durch Frauen in Epidauros und Aegina hören (Herod. V 86), so liegt es nahe, mit Welcker (Kl. Schriften III, 202) die Dameia für eine Geburtsgöttin zu halten, was durch eine Votivinschrift von Thera (IG XII 3, 361; Loeschcke bei Hiller von Gaertringen, Thera I p. 150 Anm. 37) bestätigt wird. Name und Wesen der capuanischen Damusa (die Endung *-usa* italisch wie z. B. in *placusa* u. a.) werden von Tarent aus nach Campanien gekommen sein. Ihr Charakter als Geburtsgöttin geht in Capua hervor aus einer Reihe von Sitzstatuen aus Tuff und Terrakotta, Frauen mit gelöstem Haar, die Wickelkinder auf den Armen halten (vgl. Röm. Mitt. 1907 Taf. X ff.). Wie die Bona Dea in Rom (vgl. Wissowa, Rel. u. Kultus d. Römer S. 217 f.), scheint auch die Damusa in Capua eine Heilstätte bei ihrem Tempel gehabt zu haben. Außer zahlreichen Votivterrakotten von menschlichen Gliedern (vgl. besonders *Not. d. scavi* 1886 S. 405) spricht dafür der interessante Fund eines künstlichen, mit Bronze überzogenen, hölzernen Beines in einem der Gräber bei dem Heiligtum (*Bull.* 1885, 169, Röm. Mitt. II 274). Wir dürfen danach wohl annehmen, daß die Damusa in Capua ein ähnliches *collegium* um sich hatte wie später in Rom die Bona Dea, und daß dieses sich bereits im 4. Jahrhundert, aus dem der Grabfund herrührt, auf chirurgische Operationen verstand, lange ehe der erste Chirurg Archagathos nach Rom kam (219 v. Chr.), der als *carnifex* dort berüchtigt ward.

Neben der Damusa, einer Geburts- und Heilgöttin, die als solche passend mit Lichtgottheiten verbunden sein kann, denn Geburt ist an's Licht bringen[1], werden auf den Jovila-Inschriften zwei Lichtgottheiten genannt, Juppiter Flagios und Vesolia. Ersterer ist wohl identisch mit dem Juppiter Flazzus, der in Puteoli Verehrung genoß und dort in naher Beziehung zu Asklepios stand; denn eine Inschrift (CIL X 1571) lehrt, daß T. Flavius Antipater und seine Frau ihm eine

[1] Vgl. dazu Weinreich, Athen. Mitt. XXXVII 1912 S. 3 Anm. 2.

Statuette des Asklepios und der Hygia weihten. Die Vesolia, die dritte der Gottheiten, unter deren Schutz nach den Inschriften auf den Grabstelen der Capuaner Friedhof stand, ist ihrer Namensform nach eine ausgesprochene Lichtgottheit, gewissermaßen das weibliche Gegenstück zum Juppiter Flagios. Sie ist wohl identisch mit der Vesuna der Umbrer (Buecheler, Umbrica 162) und Marser (Zvetaieff *Inscr. It. Infer.* No. 43), die auch auf einem etruskischen Spiegel (Etr. Spiegel V Taf. 35) neben *fufluns* (Dionysos) erscheint als dessen Gattin, wie sonst *arada* (Ariadne). In ihrem Namen steckt wohl die Wurzel *ves-* (vgl. lat. *ver*, gr. ἔαρ, ai. *vasantá-* vgl. Buecheler, Umbr. 162), die in einer großen Zahl namentlich campanischer Orts- und Personennamen vorkommt, wie Vesonia, Veseria, Vesia, Vesvia, Vesbia u. a. und bei den keltischen *matres Vesuniahenae* vermutlich wiederkehrt. Mit derselben Wurzel ist gewiß auch der Name des Vesuvius in Zusammenhang zu bringen, dessen oskische Form **vesvies* gelautet haben wird (wie marsisch z. B. Pacvies = Pacuvius, Buecheler, Lexicon Ital. p. XIX b). Denn gerade solche römische Schriftsteller, die längere Zeit in Campanien lebten, wie Statius und Frontin, gebrauchen mit Vorliebe für den Berg die alte Form Vesbius oder Vesvius, = gr. *Βέσβιος* (z. B. Statius, Silv. IV 4, 79, Frontin I 5, 21). Demnach wäre der Berg von den Oskern 'der leuchtende' genannt worden, was den Rückschluß erlaubt, daß er bereits in sehr früher Zeit in Tätigkeit war, worauf ja auch andere Erwägungen führen, so die von Strabo V p. 247 gegebene Beschreibung und die Bezeichnung des Landes als *κεκαυμένη* durch Timaeus (bei Diodor IV 21, vgl. Beloch, Campanien[2] 216).

Juppiter Flagios und Vesolia sind also sicher Lichtgottheiten. Dazu paßt gut der auf einer der Stelen dargestellte Kopf mit dem Strahlenkranz (Zvetaieff *Inscr. Oscae* VI 1a). Wenn der Friedhof in Capua unter den Schutz von Gottheiten des Lichtes gestellt war, zu denen wie gesagt auch die Geburtsgöttin gehört, erklärt sich die Zahl 13 der Beigaben vielleicht daraus, daß die ungerade Zahl hier wie anderwärts den Himmlischen zukommt, während die gerade Zahl den Unterirdischen zugewiesen ist (vgl. Servius,

ad Verg. Bucol. V 66, VIII 75; Plut. Numa 14). Es würde sich also um eine der zahlreichen abergläubischen Vorstellungen der italischen Völker handeln, die vielleicht mit der pythagoreischen Lehre in Verbindung stehen, ein Zusammenhang, den ich an anderer Stelle ausführlicher darzulegen beabsichtige.

Register

I Zahlen

3 35. 42f. 45. 47. 50. 77. 78ff. 107. 111. 113
— Könige 75ff.
— malige Wiederholung, s. Trigemination
— zahl mit 12zahl rivalisierend 17 A. 72. 75ff.
(vgl. noch Register II. unter Triaden, Trinität)
4 57f. 79
5 79. 87 A. 1
6 30. 83. 84f. 89
7 42. 45. 47. 50. 57. 80f. 88. 91ff. 96ff. 100ff. 111ff.
— in babylonischer Kunst 99f.
— kosmische Zahl 98f. 105
8 81
9 81f. 107. 109ff. 112f.
10 82. 112f.
11 33 A. 57
12 Amphoren 9; Anachoreten 74; Apostel (siehe Reg. II unter Apostel); Arten der Reue 26 A. 2; Asegen 34ff.; Bücher 84ff.; Feinde 26 A. 2; Genossen Karls d. Gr. 32; — König Arthurs 32; Glaubensartikel 75; Götter 1f. 12f. 15f. 31. 52 A. 2. 88; —altar 13. 15f.; —reliefs 59 A. 3; Gute Menschen 56f. 62; Heraklestaten 17 A. 82f. 90; Idole 16 A. 1. 18ff. 26; Jungfrauen 62; Kaiser 83; Kavaliere 29ff.; Kränze 17 A.; Lampen 9; Magier 76f.; Meister 74; Missionare 41 A. 3; Monate 16 A. 1. 83f.; Richter 27 A. 52 A. 2; Sarkophage 4ff.; Säulen 9; Stämme Israels 26 A. 2; Übelstände 84; Vergilprobleme 86f.; Weise 74. 89
— als Dispositionszahl 74. 82ff.
— bei Kelten 15f. 18. 26 A. 2
— im Recht 52 A. 2
— in 3 Tetraden geteilt 58. 59 A. 3. 60f. 73. 75f. 77. 83f.
— in Fristen 74f.
— „unvollständig" 32
— zeiler, sakrale 56. 57ff. 72f.
13 Apostel 3ff. 7; Asegen 34ff.; Duelle 17 A.; Götter, siehe *τρισκαιδέκατος θεός*; Gottesfreunde 77; Heraklestaten 82 A. 2; Könige 33 A. 1; Siege 17 A.; Vasen oder Statuetten als Grabbeigaben 115ff.; Vergilprobleme 86f.
— als ungerade Zahl den Himmlischen zukommend 119f.
— bei Tisch 32. 33 A.
— heilige Zahl im Judentum 33 A. 1
— im Volksglauben 33 A. 1
— Unglücksbedeutung 16 A. 1. 29ff. 32 A. 1. 33. 77. 85 A. 2
Der **13.** als Hauptperson 2. 5. 8. 11. 16. 18ff. 23. 26. 31. 35ff. 41 A. 3. 54ff. 70. 77

24 26 A. 2. 74. 88. 107
100 107
12000 26 A. 2
13000 33 A. 1

II Sonstiges

Abendmahlsdarstellungen 32 A. 1
Ätiologische Legenden 27 A. 35. 39. 46. 51
Affinität typischer Zahlen 74
Ἅγριοι θεοί 26 A. 1. 70
Alexanderroman 76
Altar aus dem Demeterheiligtum in Pergamon 71 f.
Altitalisches 117 ff.
Androgynität 63 f. 89 A. 1
ΑΩ 88. 99
Ἀπόλλων ἀγρεύς 71
Apostel 3 ff. 9 f. 11 f. 13 f. 26 A. 2. 33 f. 40 f. 54 f. 57. 68 f. 73 ff. 77 A. 2
—kirche in Konstantinopel 3 ff. 10 f.
Areopag 52 A. 2
Achim von Arnim 17 A.
Ἄρτεμις ἀγροτέρα 71
Asegen 34 ff. 51 ff.
Attraktionskraft der Rundzahl 74 f. 78. 85 A. 2
Ausonius 57 A. 4. 78 f. 80. 83. 89.

Bein, künstliches 118
Eggerick Beninga 46 ff.
Sicke Benninge 42. 48
Boccaccio 85 A. 2
Bona Dea 117 f.
Bonaventura 112

Cenn Cruaich und Cromm Cruaich 16 A. 1. 18 ff. 26
Charmylos 1 f. 14
Christianisierung einer Sage 40. 48. 50. 53 ff.
— eines Zwölfgötterkultes und des *τριοκαιδέκατος θεός* 12 ff.
Christnacht 29 f. 33
Christus im Apostelkollegium 8. 10 f. 55. 68 f.
Chroniken, friesische 41 ff. 48. 49 A. 1
Cupra 117

Δάμεια 117
Damia und Auxesia 118
Damusa 117 f.
Dante 97. 107 ff.
deus unus et omnes 89 A. 1
Di consentes 15 f.
Dindsenchas 20
Diogeneslegende 82 A. 2
Dodekatheon 13
Douwama 40 f.

Elementargedanken, formale 64 f.
Engel als Dreizehnter 50

Foseti, Forseti 53 f.
Freudsche Schule 63 A. 1
Friesenrecht 34 ff. 49. 51 ff.

Geburtsgottheit, unteritalische 118
Stefan George 58 ff. 100 ff. 114
— und Dante 107 f. 114
Gnostisches 99
Grabeskirche in Jerusalem 8 f. 10. 14

Hand mit 7 Fingern 100
Harpagidenstele 1. 14
Heilstätten 118
Herakles 17 A. 82
—, Taten des 82 f.
Hermes omnia solus et ter unus 88
Heroen- und Zwölfgötterkult 1 f. 14
Heroon Konstantins 6 f.
Himmelsbrief 77
Hutten 58 A.
Hymnen, mittelalterliche 73
—, orphische 72

Sybe Jarichs 48 ff.
Ich-Stil in religiöser Rede 58 f. 61. 64

Joachim von Fiore 97
Jocelinus von Fornesse 19. 21
ἰσαπόστολος 7 ff. 10 f.
Ἰσοπλάτων 11
Judas als Dreizehnter 32 A. 1
Juppiter Flagios 118 f.

Kaiserkult 9. 12
Karl d. Gr. 34 ff. 46 f.
— Martell 46 f.
Keltisches 15 ff.
Kempius 41. 43 ff.
Konstantin d. Gr. 3 ff.
— als Helios 12
— Grabeskirche 3 ff. 10 ff.
— Religionspolitik 3 ff. 12 ff.
— Sonnenverehrung 5 A. 3
— τρισκαιδέκατος ἀπόστολος 3 ff. 7. 14
— — θεός 12 ff.
„Konstantinischer Reliefstil" 70
Konstantios 5
Kos 1 f.
Kreis, heiliger 19
Kreuzigungsdarstellungen 68 f.

Selma Lagerlöf 29 ff.
Lichtgottheiten, unteritalische 118 ff.
Lykische Reliefs 2. 12. 26. 60 A. 70

Martial (V 24) 88
Martianus Capella 80 f.
Menschenopfer 18. 23
Mercur 16
Mitternacht 29 ff. 33
Mond 16 A. 1. 19
Moses 44
Mystik 55 ff. 73 ff., s. auch Zahlenmystik

Nikolaos Mesarites 4. 11
Nikolaus von Basel 74. 77. 87 A. 1

Orientation 5 A. 3. 7
Orphische Verse auf Zeus 88, s. auch Hymnen, orphische

Palladius 84
Patrick 20 ff.
Pennocrucium 19
Philon von Byblos 70 f.
Polare Ausdrucksweise 59 A.
Priapus 72
Pythagoreer und Zahlen 95 ff. 108 f. 120

Radbod 34 ff.
Recht, von Gott gelehrt 35 ff. 54
Relativ-Stil in religiöser Rede 59
Religionspolitik des alten Christentums 13 f.
Rijpsterlicht 45 f.
Romantiker und Zahlensymbolik 17 A. 86 A.
Rundbau, sakraler 4 f. 6. 12

Sol, 24 Verse auf ihn 88
Sonnenkult 5 A. 3
Statius 87
Steine im Kult 18
Straparola 85 A. 2

ter unus 88 f.
Teufel als Dreizehnter 31. 33
Tírechán 22 f.
Totenkult, unteritalischer 115 ff.
Tragische Plejade 98
Traum 77
Triaden 57 f.
Triadische Redeweise 79. 106 A. 2
Trigemination 30 A. 2. 77
Trinität, hellenistische 89 A. 1
— und Triaden 79
τρισκαιδέκατος θεός 12. 14
— christianisiert 12 ff.
Tzetzes 82

„Überschüssige", der (und Überschußzahl) 2. 13 A. 28 f. 32. 33 A. 1. 82. 85 A. 2. 86. 117

Varro, Imagines 91 ff. 98
— — Epitome 93 ff.

Varro, Katalog der Schriften 93f.
Vergiliana 84ff. 90
Vergilprobleme, 12 oder 13? 86f.
ves, Wurzel 119
Vesolia 118f.
Vesuvius 119
Vokale, sieben 99

Westerhoff 45
Widder-Schlangengott, keltischer 15f.
Willibrord 41f. 47. 50
Wunder des hl. Patrick 20ff.

Xanthopulos Nikephoros Kallistos 13

Zahlenmystik, antike 95ff., s. auch Mystik

880-6152-SB
5-12
B--T

K. Kircher: Die sakrale Bedeutung des Weines im Altertum. '10. 110 S. (IX 2) . . . . . M. 3.50

J. Heckenbach: De nuditate sacra sacrisque vinculis. '11. 118 S. (IX 3) M. 3.80

A. Bonhöffer: Epiktet und das Neue Testament. '11. 424 S. (X) M. 15.—

O. Berthold: Die Unverwundbarkeit in Sage und Aberglauben der Griechen mit einem Anhang über den Unverwundbarkeitsglauben bei anderen Völkern, besonders den Germanen. '11. 77 S. (XI 1) . . . . . M. 2.60

J. Pley: De lanae in antiquorum ritibus usu. '11. 116 S. (XI 2) M. 3.60

R. Perdelwitz: Die Mysterienreligion und das Problem des I. Petrusbriefes. Ein literarischer u. religionsgeschichtl. Versuch. '11. 112 S. (XI 3) M. 3.60

J. v. Negelein: Der Traumschlüssel des Jagaddeva. Ein Beitrag zur indischen Mantik. '12. 452 S. (XI 4) . . . . . M. 17.—

R. Staehlin: Das Motiv der Mantik im antiken Drama. '12. 232 S. (XII 1) M. 7.20

I. Scheftelowitz: Das Schlingen- und Netzmotiv im Glauben und Brauch der Völker. '12. 67 S. (XII 2) . . . . . M. 2.40

F. Kutsch: Attische Heilgötter und Heilheroen. '13. 142 S. (XII 3) M. 4.80

C. Clemen: Der Einfluß der Mysterienreligionen auf das älteste Christentum. '13. 92 S. (XIII 1) . . . . . M. 3.40

E. Küster: Die Schlange in der griechischen Kunst und Religion. '13. 182 S. m. 32 Textabb. u. 1 Taf. (XIII 2) . . . . . M. 6.50

K. Latte: De saltationibus Graecorum capita quinque. '13. 115 S. (XIII 3) . . . . . M. 4.—

K. Linck: De antiquissimis veterum, quae ad Iesum Nazarenum spectant, testimoniis. '13. 118 S. (XIV 1) . . . . . M. 4.—

J. Köchling: De coronarum apud antiquos vi atque usu. '13. 100 S. (XIV 2) . . . . . M. 3.40

I. Scheftelowitz: Das stellvertretende Huhnopfer. Mit besonderer Berücksichtigung des jüdischen Volksglaubens. '14. 70 S. (XIV 3) . . . . . M. 2.40

G. Lej. Dirichlet: De veterum macarismis. '14. 73 S. (XIV 4) . . M. 2.50

M. Jastrow jr.: Babylonian-Assyrian birth-omens and their cultural significance. '14. 92 S. (XIV 5) . . . . . M. 3.20

Fortsetzung auf der 4. Umschlagseite

Zuletzt erschienene Hefte:

A. Tresp: Die Fragmente der griechischen Kultschriftsteller

(XV 1) 1914. 242 S. M. 10.—

Gesammelt sind in dieser Arbeit die Fragmente aus den Schriften, deren Titel mit griechischem Kult im Zusammenhang steht. In zweifelhaften Fällen, wie bei den Schriften über das griechische Orakelwesen, war der Inhalt der Fragmente maßgebend. (Jedem Fragment folgen die wichtigsten textkritischen Bemerkungen; angeschlossen ist die Literatur, die auf das Fragment sich bezieht, und Bemerkungen des Verfassers, sofern etwas Neues hinzuzufügen war.) Die Ergebnisse der Sammlung sind in einer Einleitung zusammengefaßt. Im Quellenregister sind sämtliche Stellen aus den Quellenschriftstellern zusammengestellt, mögen diese direkt ihre Gewährsmänner zitieren oder sachlich mit ihnen übereinstimmen.

K. Wyß: Die Milch im Kultus der Griechen und Römer

(XV 2) 1914. 71 S. M. 2.50

Die Arbeit will zunächst zeigen, daß die Milch besonders in frühen Zeiten in gleicher Weise wie andere Gaben der Natur als Opfer diente, ohne daß ihr eine besondere Wirkung zugeschrieben worden wäre. Weiterhin wird die mannigfaltige Verwendung der Milch als nüchterne Spende, im Totenkult, in den Mysterien und der Zauberei behandelt. Die Kapitel über „die sühnende Wirkung der Milch" und „die Milch als Götterspeise und Attribut des seligen Jenseits" versuchen darzutun, daß Usener in seinem Aufsatz „Milch und Honig" nicht in Allem recht hat.

F. Schwenn: Die Menschenopfer bei den Griechen und Römern

(XV 3) 1915. 209 S. M. 7.—

Nach einer einleitenden Würdigung der bisherigen Forschungen über das Menschenopfer werden die verschiedenen Arten ritueller Tötungen bei den Griechen sowie die angeblichen Reste ehemaliger Menschenopfer, Bespritzen mit Blut, Weihung der Haare u. ä., dargelegt. Hierbei kommt es dem Verfasser vor allem auf den Nachweis an, daß „das Menschenopfer" nichts Einheitliches ist, sondern aus mannigfachen religiösen Motiven, z. B. Streben nach Vereinigung mit der Gottheit oder Beseitigung gefährlicher Tabus, hervorgegangen ist. Danach wird der Versuch gemacht, eine Geschichte der griechischen Menschenopfer zu geben, die Fragen nach der Dauer und Herkunft des blutigen Brauches, seine Ueberlebsel, sein Ausklingen in den Sagen werden erörtert. Entsprechend werden die altrömischen Menschenopfer, besonders die im Kriege vollzogenen, und ihre schließliche Ueberwindung durch eine höhere Religiosität und Ethik untersucht.

Manuskripte u. Anfragen sind zu richten an die Herausgeber **Dr. L. Malten** in **Berlin W. 15,** Württembergische Str. 33, oder **Prof. Dr. O. Weinreich** in **Tübingen,** Kaiserstr. 22 I.

Verlag von B. G. Teubner in Leipzig und Berlin

Archiv für Religionswissenschaft

Unter Mitwirkung von H. Oldenberg, C. Bezold, K. Th. Preuß in Verbindung mit L. Deubner herausgeben von

Richard Wünsch.

XVIII. Jahrgang. 1915. Jährlich 4 Hefte zu je etwa 10 Druckbogen. Preis ℳ 18.—

Das „Archiv für Religionswissenschaft" will zur Lösung der nächsten und wichtigsten auf diesem Gebiete bestehenden Aufgaben, der Erforschung des allgemein ethnischen Untergrundes aller Religionen, wie der Genesis unserer Religion, des Unterganges der antiken Religion und des Werdens des Christentums beitragen und insbesondere die verschiedenen Philologien, Völkerkunde und Volkskunde und die wissenschaftliche Theologie vereinigen. Neben der I. Abteilung, die wissenschaftliche Abhandlungen enthält, stehen als II. Abteilung Berichte, in denen von Vertretern der einzelnen Gebiete kurz, ohne irgendwie Vollständigkeit anzustreben, die hauptsächlichsten Forschungen und Fortschritte religionsgeschichtlicher Art in ihrem besonderen Arbeitsbereiche hervorgehoben und beurteilt werden. Regelmäßig kehren in fester Verteilung auf vier Jahrgänge zusammenfassende Berichte über wichtige Erscheinungen auf den verschiedenen Gebieten der Religionswissenschaft wieder. Die III. Abteilung bringt Mitteilungen und Hinweise.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.